الدكتورهحةدعمارة



دار الشروقــــ

بين يدى الطبعة الجديدة

منذ أن صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب ، قبل خمسة عشر عاما ، والكتب والدراسات التي تتناول ظاهرة «المد» الإسلامي و«الصحوة الإسلامية» في نمو وتعاظم يلفت الأنظار ويستدعى التأمل ويثير الانتباه ..

فوطن العروبة وعالم الإسلام يشهد مدا إسلاميا متعاظها ، وحول هذا المد الاسلامي تقدم المطبعة للقراء آلافا من الكتب التي يدور حديثها حول موقف الإسلام من قضايا الواقع الإسلامي ومشكلاته ، وماذا باستطاعة الإسلام أن يقدم لأمته كي تنهض لتواجه ما فرضه ويفرضه عليها أعداؤها الكثيرون _ في الداخل والخارج _ من التحديات ؟!..

وفى خضم هذا الفكر ، الذى تقذف به المطابع إلى عقول القراء ، هناك سيل منهمر من الأفكار والآراء التى يحاول أصحابها تقديم الإسلام فى صورة «القيود الجامدة» التى تكبل العقل المسلم وتكرس ثبات الواقع الراهن البائس الذى يعيش فيه المسلمون !..

والأمر الذى لاشك فيه أن أغلب هؤلاء الذين يقدمون الإسلام فى هذه الصورة وعلى هذا النحو ، ليسوا «هواة» ، ولاهم من «ذوى النوايا الحسنة» ... فذلك أمر مبيت ، وراءه إعداد وتخطيط ... فبقاء الواقع الإسلامي على هذا النحو من البؤس والهوان ، واستمرار عزل جاهير الأمة عن مقدرات أوطانها وإمكانات هذه الأوطان ، هو بمثابة البقرة الذلول الحلوب التي تستأثر بلبنها قوى الاستبداد والهيمنة والاستغلال ، من الداخل كانت هذه القوى أو من خارج هذه الأوطان ؟ ! ..

وفى مواجهة هذا «الواقع الفكرى»، وتصديا لآثاره التى تشل فعاليات العقل المسلم وتجهض قوى الأمة وتبدد طاقاتها، تتزايد أهمية الجهود الفكرية التى تصحح «صورة الإسلام» فى عيون بنيه، والتى تنصفه عندما تكون المقارنة بينه وبين غيره من الأديان ... تلك الجهود التى تقدم الإسلام الحق .. دين الاستنارة .. والعقلانية .. ورباط الوحدة والتوحيد ..

ونج الثورة ضد الظلم والاستبداد والاستغلال ...

وإذا كان الله قد مَنَّ علينا، فمنحنا التوفيق كى نسهم، بالعديد من الأعمال الفكرية، فى إبراز الوجه المشرق والصادق لإسلامنا، وتراثه العربي.. فلقد كان هذا الكتاب واحدا من هذه الأعمال الفكرية التى أسهمت فى إبراز هذه القسمة من قسمات الاسلام.. قسمة الثورة _ بمعناها الواسع والشامل في مختلف الميادين.. فكرا.. وعلما.. وقيما.. وحضارة وذلك فضلا عن ميدان الأموال والثروات، تحقيقا لحلم الإنسانية: أن يسود العدل الاجتماعي حياة الناس!..

فنى هذا الكتاب نقدم «الإسلام: الثورة» ، لاكفكر نظرى مجرد ، يمكن أن يختلف عليه المبعض ... وإنما نقدم «الإسلام: الثورة» واقعا تجسد فى مسيرة هذا الدين وواقع الذين آمنوا به عبر تاريخه الطويل والعريق .. فنى مختلف الميادين التى بَرَزَ وبَرَّزَ فيها هؤلاء الأعلام الذين يقدمهم هذا الكتاب ، كانت حياتهم وإنجاراتهم الفكرية والعملية المصداق والتجسيد لثورة الإسلام ضد «الجمود» و «الرجعية» و «الخرافة» و «ضيق الأفق» و «الظلم الاجتاعى» و «الاستبداد» إلى آخر القيود التى تطمس الطاقات الخلافة التى وهبها الله ، سبحانه للإنسان .. ذلك «الجرم الصغير» الذي انطوى فيه «العالم الأكبر» ، كما قال المتقلم العظام! ..

* * *

وإذا كانت تلك هي الرسالة التي نهض بعبتها هذا الكتاب ، عندما قدمنا طبعته الأولى إلى القراء قبل خمسة عشر عاما والتي ظل ناهضا بعبتها من خلال طبعاته الثلاث ، التي نفدت وأن هذه الطبعة الرابعة تأتى لتسهم ذات الإسهام .. بل وربما أكثر بكثير .. وذلك لعوامل عدة ، في مقدمتها :

- إن الإقبال المتعاظم على «الإسلام السياسي» ، والآمال الكبار المعلقة على صبغ مشروع نهضتنا الحضارية بصبغة الإسلام ... إن هذا الإقبال وهذه الآمال ، تقابلها وتعارضها «مخاوف» البعض من إسلامية النهضة الحضارية المنشودة ، و «عداء» البعض و «تآمره» ضد استلهام الإسلام كإطار للمشروع الحضاري المنشود ...
- إن الطبعة الثانية من هذا الكتاب ، إذا كانت قد جاءت ضعف طبعته الأولى بما ضمت من إضافات _ فإن هذه الطبعة الجديدة تضم أربعة عشر فصلا جديدا ، لتصل فصول هذا

الكتاب إلى واحد وعشرين فصلا ، بعد أن كانت سبعة فصول ...

فهو ، إذًا ، بتوقيت طبعته الجديدة هذه _ من حيث الظروف والملابسات الفكرية والنضالية _ وبالإضافات الجديدة التي تضمنتها هذه الطبعة ، جدير بأن يحقق ما نعلق عليه من آمال :

- ١ يطمئن «المخلصين» الذين يتخوفون من إسلامية نهضتنا المنشودة.. عندما يقدم لهم الإسلام الحق: « ثورة » تنهض بالواقع وتدفعه إلى الأمام على درب التقدم، في كل المجالات، وفي مختلف الميادين.. فيريهم أن الإسلام هو _ بحق _ سبيل التقدم الذي ينشدون..
 - ٧ ــ وأن يثبت من يقين «المسلمين الثوار» بإسلام الثورة وثورة الإسلام، ويزيد آفاقهم استنارة وعقولهم حكمة وخطاهم ثباتا على الدرب الصعب الذي وهبوا له النفس والنفيس ؟!.. وأن «يرشد» رؤية الذين اختلطت عليهم الأمور في هذا الميدان؟!..
 - ٣- وأن يفضح «أعداء» إسلامية حياتنا ومشروعنا الحضارى، الذين يجتهدون لستر عورات هذا «العداء» بغلالة «التقدمية» التي يرفعونها، زاعمين أن حرصهم عليها هو سبب رفضهم للإسلام إطارا للنهضة التي يتوق لها الجميع؟! ..
 - ٤ ـ وأن يفل «أسلحة» القوى الرجعية والمتخلفة، تلك التي حاولت وتحاول «استخدام» الاسلام كقيود تديم استغلال الأقلية للأكثرية، واستبداد البعض بمقدرات الكل.. وحرمان الأمة من تحقيق شرائط النهضة والتقدم والقوة والعزة التي تجعلها بجدارة: الخليفة عن الله في عارة الأرض واستكشاف أسرار الوجود، كخير أمة أخرجت للناس!..

فإذا أسهمت هذه الطبعة ، من هذا الكتاب ، في تحقيق ما علقنا ونعلق عليها من آمال ، كانت السعادة المتبغاة من وراء الجهد الفكرى الذي بذلناه فيه ...

والله من وراء القصد .. له الحمد والشكر ... ومنه نستمد العون والتوفيق .

دكتور

محمد عمارة

جادی الثانی سنة ۱٤٠٧ هـ القاهرة فـبراير سنة ۱۹۸۷ م

مقدمة الطبعة الثانية

فى فبراير سنة ١٩٧٧ م صدرت عن (دار الهلال) ، بالقاهرة ، طبعة ضمت فصولاً من هذا الكتاب ، مع شيء من الاختصارات فى تلك الفصول ... ولقد كنت عازماً يومئذ على تقديم هذا الكتاب الى القارئ العربي كاملاً _كها هو الحال فى الطبعة الجديدة التى أُقدِّم لها _ ولكن أزمة الورق قد حالت دون ذلك ، فصدرت طبعته الأولى فى نحو نصف الحجم الذى نقدمه اليوم إلى القراء .

ولقد كان الاستقبال الطيب الذى استقبلت به الطبعة الأولى حافزاً لى على التفكير في إعادة طبعه كاملاً منذ ذلك التاريخ ..

فعديد من حلقات الدرس والتثقيف فى المنظات الشبابية والتنظيات السياسية قد اختارته مادة للدرس والمناقشة ، بل وأجرى بعضها حول مادته الاختبارات والمسابقات .

وعديد من البرامج الإذاعية المتخصصة والعامة قد تناولته بالعرض والنقد والتعليق الذي شارك فيه نخبة من المثقفين والمفكرين ..

وعديد من الأساتذة والكتّاب قد تناولوه بالدراسة والتعليق فى عدد من المقالات فى كثير من الصحف والمجلات .. حدث ذلك فى المجلات الشهرية ، والمتخصصة ، وأيضاً فى الصحف الفئوية ـ مثل جريدة (العمال) التى تصدر فى مصر ـ وفى الصحافة اليومية مثل (الجمهورية) و (الأهرام) .. المخ .. المخ ..

وإذا عنَّ لى فى هذه السطور التى أقدِّم بها للطبعة الجديدة من (مسلمون ثوار) أن أقدم غاذج من الكلمات الطيبة التى تجسد ذلك الاستقبال الطيب الذى استقبل به هذا الكتاب ، فإننى أشير إلى ذلك المقال الكبير الذى كتبه عنه الأستاذ الدكتور حسين فوزى فى صحيفة (الأهرام) وهو المقال الذى اهتم فيه ببحث بعض الجوانب الخاصة بشخصية «العزبن عبد السلام». ولقد عبر الدكتور حسين فوزى ، خلال مقاله هذا ، الذى جعل ــ عنوانه : (درس فى المثاليات الاجتماعية : مسلمون ثوار) ، عبر عن رأيه فى هذا الكتاب بكلمات طيبة كثيرة من مثل قوله عنه : إنه «كتاب صغير الحجم كبير المعنى » . .

وقوله عن التعريف الذي قدمته لمعنى « الثورة » إنه : « تحديد علمي جدير بالتأمل في كل ما توميّ كلماته إلى تعبير عن حقائق » ..

ومن مثل قوله: « .. وللمؤلف على فضل تمكيني من قراءة (الأعمال الكاملة) للكواكبي ، وله اليوم فضل تعميق معرفتي بالعز بن عبد السلام ، سلطان العلماء .. » .

ومن مثله قوله: «.. كتاب (مسلمون ثوار) للأستاذ محمد عارة: دروس أخلاقية سامية، تظهرنا على مجموعة فذة من المسلمين في العصور المختلفة، تمسكوا بمبادئهم، وتكلموا بقلوبهم وبألسنتهم وبأعالهم، وكانوا أمثولة للعالمين في الشجاعة والصراحة. وصدق الإيمان..».

هذا نموذج من كلمات الدكتور حسين فوزى في (الأهرام)(١).

ونموذج آخر ، وأخير حتى لا نطيل هذا التقديم ـ كتب فيه الأستاذ الأديب فاروق منيب _ متعة الله بالصحة (٢) _ في جريدة (الجمهورية) يقول :

«الديمقراطية ... الاشتراكية ... الثورية . كلها اصطلاحات حديثة نشأت فى ظل تغيير المجتمعات الأوروبية ، وانتقالها من حالة راكدة خانعة إلى أخرى متحررة ، يتقدم الإنسان فيها خطوة على تاريخه ... ولكننا نظلم الإسلام والمجتمع الإسلامى على طول تاريخه الطويل إذا حكمنا عليه بأنه لم يعرف هذه المعانى ، فنى الحق إن بذورها كانت موجودة ، لا بشكل نظام ونظريات ثابتة مستقرة ، وإنما بشكل هبات وانتفاضات ورؤيا شعبية وثورية تقوم فى المجتمعات الإسلامية ، يتبناها ، أو يحرك أوارها مسلمون ثوار ، أو ثوار مسلمون على الأصح ..

وهذا هو الموضوع الذى شغل كاتبنا محمد عارة فى بحثه القيَّم (مسلمون ثوار) .. فهو يطرح تلك الفكرة ، ثم يجيب عنها من واقع التاريخ الإسلامي لا من خلال التعصُّب الفطرى والبديهيات التقليدية .

 ⁽١) انظر عدد (الأهرام) الصادر ف ٥ مايو سة ١٩٧٢ م.

⁽٢) اختاره الله إلى جواره . في لندن . بعد صراع طويل مع المرص . عليه رحمة الله .

وليست هذه بداية اهتمام الكاتب بالتاريخ والفكر الإسلامي ، وإنما هي تتويج ومواصلة ومثابرة لما بدأه منذ سنوات في هذا الميدان (١) »

杂 杂 茶

وإذا كان لى أن أعقب بشىء على هذه الكلمات الطيبة التى قيلت فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، فإننى أقول : إن الوفاء بحق الشكر الواجب على نحو كل الذين احتفلوا بهذا الكتاب ، والذين استقبلوه هذا الاستقبال الطيب ، لا يقف فقط عند تقديمي لهم هذه الطبعة الكاملة منه .. وإنما يتعدى ذلك إلى وعد أقطعه على نفسي للباحث والقارئ العربي أن أواصل العمل فى هذا المجال من مجالات الدراسات التى أنا معنى بها ، فأنفض غبار الإهمال ، وأزيح ركام الخرافة عن الوجوه المشرقة لثوارنا المسلمين وهم كثيرون فى كل مناحى الفكر ونشاطات الحياة وأتمنى أن لا يطول بنا الزمن حتى أقدًم فصولاً جديدة عن مسلمين ثوار آخرين ... وذلك حتى يستطيع جهدى هذا .. مع كل جهود المخلصين أن يسهم فى البلورة والانتصار للحاضر والمستقبل الثورى الذى نبتغى به وفيه للإنسان العربي أن يواصل المنسيرة الرائعة التى استهدفها وفكر فيها وعمل لها وحلم بها واستشهد من أجلها هؤلاء المسلمون الثوار ...

محمد عمارة

القاهرة ــ أكتوبر سنة ١٩٧٣

^{. (}١) انظر (الجمهورية) العدد الصادر في ١٠ فبراير سنة ١٩٧٢م.

مقدمة الطبعة الأولى

فى أدبنا السياسي الحديث ، عندما نسمع مصطلح « الثورة » يقفز إلى ذهننا ذلك المضمون المحدد الذي استقر لهذا المصطلح فى أحدث التعريفات ، وأيضاً فى التطبيقات الاجتماعية المعاصرة ، وهو : علم تغيير المجتمع تغييراً جذرياً وشاملاً ، والانتقال به من مرحلة تطورية معينة إلى أخرى أكثر تقدماً ، مما يتيح للقوى الاجتماعية المتقدمة فى هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكيناً لسعادة ورفاهية الإنسان .

والأمر الذى لا شك فيه أن هذا المضمون المحدد لم يكن فى حسبان الذين استخدموا مصطلح «الثورة » فى مجتمعنا العربى الإسلامى القديم ، ومن ثم فإنه يعد إضافة عصرية أدخلها التطور الحديث ووضعها تحت هذا المصطلح ، الذى عرفته لغتنا منذ قرون وقرون .. « فالثورة » كانت تعنى عند العرب ، وفى لغتهم ، أشياء كثيرة منها في مقامنا هذا .. : « الهياج » ، و « الغضب » ، و « الوثوب » ، و « الانتشار » .. دون أن تعنى كل مدلولات هذا المصطلح فى وقتنا الراهن .

وهناك مصطلحات أخرى استخدمها العرب لعدد من «المعانى » و «الأفعال » القريبة من معنى «الثورة » وأحداثها ، ومن ثم فإن بالإمكان اعتبار هذه المصطلحات مكملة ومتآزرة مع مصطلح «الثورة » فى الدلالة على أكثر المضامين قرباً من مدلول «الثورة » فى لغتنا الحالية وعصرنا الحديث . .

فكلمة «الفتنة » استخدمت قديماً بمعنى : الاختلاف والصراع حول الآراء والأفكار ، وقيام الأحزاب والتيارات الفكرية المتصارعة ، واستخدمت بمعنى «الثورة » ، أى الوثوب ، ووقوع الابتلاء والامتحان والاختبار وتمييز الجيد من الردئ عن طريق الصهر فى حرارة الأحداث والصراعات .. وفى كلمات «عثان بن عفان » رضى الله عنه إلى «معاوية بن أبى سفيان » عندما علم منه أخبار اجتماع الفقراء من حول الصحابي الجليل «أبي ذر الغفارى » ،

وانقضاضهم ووثوبهم على الأغنياء بالشام، وممارستهم بأنفسهم تنفيذ أفكار «أبى ذر» وآرائه في الأموال وتوزيع الثروات ... في كلمات «عثمان» إلى «معاوية» ما يدل على استخدام مصطلح «الفتنة» بمعنى «الثورة».. فلقد كتب يقول: «إن الفتنة قد أخرجت خطمها (منقارها) وعينها، ولم يبق إلا أن تثب» وعندما عالج الدكتور طه حسين أحداث هذه الفترة فإنه عالجها تحت عنوان (الفتنة الكبرى).. وهو يعنى «الثورة»، ويستخدم مصطلح القدماء..

وكلمة «الملحمة» كانت تعنى فصمن ماتعنى التلاحم فى الصراع والقتال، والقتال فى «الفتنة» (الثورة) بالذات .. وكانت تعنى أيضاً الإصلاح العميق الذى يشمل الأمة ويعمها ، لان هذا الإصلاح يؤلف بين الأمة ويحقق وحدتها وتلاحمها ... ومن الأوصاف التي وصف بها النبي صلى الله عليه وسلم وصف : « نبى الملحمة » .. وقالوا : إنه يدل على معنيين : أحدهما : نبى القتال ، والثانى : نبى الإصلاح والتأليف بين الناس ، لأنه يؤلف أمر الأمة فى إحكام .. (١)

كما استخدمت _ قديما كذلك _ لهذا المعنى كلمة «الخروج»، فقيل «خرج» على السلطان بمعنى «ثار» ضده ووثب عليه .. الخ ..الخ ...

وإلى عصر قريب كانت كلمة «النهضة » تستخدم بمعنى «الثورة » ، لأن «النهوض » يعنى «الوثوب » و «الانقضاض » ... ولقد استخدمها هذا الاستخدام جال الدين الأفغانى ، وكذلك سعد زغلول فى ثورة مصر سنة ١٩١٩ (٢) .

* * *

ومن الأمور الجديرة بالإشارة فى تقديمنا هذا ، أن نقول: إن الثورة بما تعنى من مضمون قد تحدد لها فى أدبنا السياسى الحديث به هى أمر أعم وأشمل من الأثر الثورى الذى يحدثه ثائر من الثوار .. فن الممكن أن نطلق وصف «الثائر» على مفكر من المفكرين ، أو سياسى من الساسة ، أو عالم من العلماء ، وأن نطلق وصف «الثورى» على الأثر الذى أحدثه هذا الإنسان فى ميدانه ، وذلك دون أن يعنى هذا أن هناك « ثورة » قد تحت فى المجتمع الذى

⁽١) انظر مواد هذه المصطلحات في (لسان العرب) لابن منظور.

 ⁽٢) (الأعال الكاملة لجال الدين الأفغانى مع دراسة عن حياته وآثاره) ص ١٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م دراسة ونحقبق دكتور محمد عارة.

عاش فيه ، لأن الجزء لا يعنى الكل ، وحدوث أثر « ثورى » من إنسان « ثائر » لا يعنى أن عملية التغيير الجذرى الشاملة (الثورة) قد حدثت وشملت المجتمع .. كما أن تخلف هذا الشمول لايننى وصف « الثائر » عن هذا الأثر ، ولا وصف « الثائر » عن ذلك الإنسان ..

فنى تاريخ الإنسانية مفكرون ومناضلون قدموا إسهامات « ثورية » فى الحقول التى عملوا بها: فى العلم ، أو الأدب ، أو الفلسفة ، أو السياسة ، دون أن يشهد عصرهم ومجتمعهم تلك العملية الشاملة والجذرية فى التغيير.. ومن ثم فلقد كانوا ، وكانت آثارهم ، علامات على طريق «الثورة» بمعناها الشامل والجذرى.. وعندما حان الحين فى هذه المجتمعات لتتم هذه العملية الجراحية الكبرى ، كانت أعال هؤلاء الرواد من ركائز ومكونات هذه العملية الكبرى ، ومن «التراكيات الكمية » التي أدت إلى هذا «التغيير الكينى » الحاسم الكبير..

وفي هذا الباب ، ومن هذا المدخل يأتي الحديث عن أعلام كثيرين شهدهم تاريخنا العربي الإسلامي وحفلت بهم حياتنا ، وزدانت بآثارهم الفكرية والنضالية صفحات تراثنا ... يأتي الحديث عن هؤلاء «كثوار» ، بالضمون العلمي الحديث لهذا المصطلح ، كما يأتي الحديث عن آثارهم في عوالم الفكر والسياسة والمارسة العملية والسلوك ، كأعال «ثورية» ... وأهم من ذلك يأتي الحديث عن كل ذلك كلبنات أسهمت ومازالت تسهم في صنع «الثورة» بالمجتمع العربي الإسلامي الكبير ، «الثورة » التي تغيره التغيير الجذري والشامل وتنتقل به إلى مرحلة أكثر تقدماً وتطوراً ، وإلى وضع أكثر ملاءمة للحرية والتقدم بالنسبة للإنسان الذي يعيش فيه .. ومن هنا تأتي أهمية البحث في تراثنا عن هؤلاء الأعلام ، وأهمية الكشف عن يعيش الفكرية والنضالية ، وتقديمها إلى الناس .

杂 非 遊

والشخصيات الثائرة التي نعرض لحياتها ونضالها في هذا الكتاب ، تكوّن ، مجتمعة ، قضية من القضايا التي يحفل بها تراثنا العربي الإسلامي ، والتي تحتاج إلى الجلاء والإبراز والتقديم ... وهني الخاصة بأن هذا التراث وذلك التاريخ لل وغم كثير من صفحاته المظلمة لقد كان دائماً وأبداً حافلاً بالعمل الثوري والموقف الثوري والكلمة الثورية .. على امتداد العصور ، وتنوع المذاهب والمدارس الفكرية ، وفي مختلف حقول الفكر وميادين النشاط ...

فى عصر البعثة وصدر الإسلام ، نجد الصحابي أبا ذر الغفارى ، يجسد لنا موقفاً ثورياً من التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع بعد فتح المجتمعات الزراعية الغنية في

مصر والشام والعراق ، وبالذات في عهد عثمان بن عفان .

وفى ظل الدولة الأموية تقدِّم لنا حياة غيلان الدمشتى ونضاله موقفاً ثورياً وفكراً ثورياً عثل فى مناهضته لفكر الجبر والجبرية الذى يبرر المظالم ويدعو للسكوت عليها والرضى بها ، وفى موقفه العملى أثناء مصادرة ممتلكات الأسرة الحاكمة ، على عهد عمر بن عبد العزيز .: ثم يجسد لنا قمة هذا الموقف الثورى عندما يقبض عليه ، ويحاكم ، ويصلب .. فيتحول إلى أسطورة فى الصبر والتحدى والقيام بواجبه الثورى حتى وهو على خشبة الصليب ؟!.

وفى المجتمع الأندلسي والمغربي ، عندما تسود الفكر الإسلامي مواقف الإمام الغزالي ضد الفلسفة والفلاسفة يشن ابن رشد هجوماً مضاداً ، ويقوم بثورة فكرية على جبهة الفكر الفلسفي والاجتماعي ، فيعيد للعقل العربي ـ الإسلامي مجده ومكانه ... ويدفع لذلك ثمناً غالياً من راحته وحريته وكرامته كأكبر مفكر شهده ذلك التاريخ ...

وفى عصر الدولة الأيوبية والماليك .. يتقدم العز بن عبد السلام ، من فوق أرضيه فكرية محافظة ، أرضية المذهب الأشعرى ، ليقود نضالاً فكرياً ثورياً ضد الجمود .. وليقف بحزم وصلابة ضد الظلم ، والتفاوت بين الناس ، وضد البدع والانحرافات .. وفي سبيل الدفاع عن الوطن ضد الصليبين والتتار . وليصارع الظلمة والخونة من السلاطين والحكام ..

وفى عصرنا الحديث يقدِّم جال الدين الأفغانى للأدب السياسى الثورى نموذج الثاثر حيث توجد مبررات الثورة ودواعيها ، ونمط الإنسان الذى جعل من قلبه وعقله منزلاً لآلام الإنسانية فناضل فى سبيل البشر دون أن يربط نهسه ببقعة محددة من الأرض أو يتعصب لجنس ضد جنس أو دين ضد دين .. وعندما شهد فى عصره أن أكبر الظواهر هى هجوم الغرب الاستعارى على الشرق وهب حياته للدفاع عن هذا الشرق والانتصار لحرياته ضد الاستعار والاستبداد .

كما يقدم الكواكبي ـ وهو مفكر سلنى ، تولى فى وطنه نقابة الأشراف ـ فكراً ثورياً منظماً فى «القومية » و «الاشتراكية » و «الحرية » يقف موقف الريادة فى فكرنا العربى الإسلامى الحديث ..

وكذلك يصنع ابن باديس المفكر السلنى المستنير عندما يسهر على صنع الرجال الجزائريين الذين أعادوا إلى العروبة والإسلام شعباً ووطناً أراد له المستعمرون الفرنسيون ولحضارته ومكوناته الذاتية الإبادة والفناء..

فهم إذاً كوكبة من الأعلام .. من عصور مختلفة ، وبلاد مختلفة ، ومذاهب فكرية مختلفة تد أحدثوا آثاراً ثورية في حقول وميادين مختلفة .. ولكن القسمة التي تجمعهم جميعاً هي أنهم مسلمون .. وأنهم ثوار .. وهم بذلك مقيمون الدليل ، أصدق الدليل ، على استمرارية الثورة في حياة أمتنا ومجتمعاتنا .. بل على أن هذه الاستمرارية لروح الثورة في أحشاء هذه الأمة إنما تقف في مقدمة العوامل التي حفظت لها وجودها ، فصدت موجات الإبادة ، واحتفظت لها بوحدتها فانتصرت على عوامل التمزيق .

وإنه لأمر هام وضرورى أن تكون حياة هؤلاء الأعلام وآثارهم الئورية فى عقولنا وقلوبنا ونصب أعيننا . . وبين يدى الجيل الذى سينجز ما بدأوه ، ويحقق الأحلام التى ناضل من أجل تحقيقها هؤلاء المسلمون الثوار .

دكتور محمد عمارة

القاهرة ـ فبراير سنة ١٩٧٢م.

- ۱ -عـمر بن الخطاب [٠٤ ق . هـ - ٢٣ هـ/٥٨٤ - ٦٤٤ م] تجسيد العدل بين الناس

تقسديسم

عدل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب _ وهو جوهر تشريعاته الافتصادية وفكره الاجتماعي _ من أشهر المأثورات التي تحدث عنها تاريخ الإسلام والمسلمين على عهد الخلفاء الراشدين . . حتى لقد أصبح عدل هذا الخليفة مضرب الأمثال ، وواحدة من القضايا المسلمة والمتفق عليها في هذا التاريخ .

وحه ل هذا العدل ، فكرا وتطبيقا ، تناثرت الكلمات وتفرقت القصص وشاعت الحكم فى مصادر تراثنا ، القديم منه والحديث .. ومع هذا فإن الباحث المتأمل فى نهج عمر بن الخطاب بميدان العدل الاجتماعي يشعر أن المجال لازال مفتوحا ، والحاجة لاتزال ماسة لالقاء المزيد من الضوء والدقيق من التحديدات والتقييمات على قسمة العدل الاجتماعي عند هذا الخليفة العظيم ..

خلك أن العدل الاجتماعي عند عمر بن الخطاب ليس مجرد عدل صحابي زاهد من صحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، وإنما هو عدل خليفة ورأس دولة وأمير للمؤمنين فهو ليس موقف فرديا ، وفكرا ذاتيا ، واختيارا خاصا وإنما هو عدل دولة ، وقانون مجتمع ، وتجربة أمة ، وسياسة المبراطورية كانت أوسع وأول وأقوى المبراطوريات العالم في ذلك التاريخ . . .

وعدل هذا الخليفة الراشد ليس كعدل غيره من الخلفاء - كأبى بكر الصديق مثلا - يمكن لمخالف معاند أن يرده إلى فقر الدولة وضيق إمكانيات المجتمع ، الأمر الذى يدفع إلى اختيار المساواة فى القليل بحكم الضرورات الحاكمة .. ذلك أن عهد عمر بن الخطاب هو الذى شهد فتح الفتوح ، فبلغت حدود الدولة من الجزيرة والشام شهالا إلى اليمن فى الجنوب ، ومن فارس فى الشرق إلى الشهال الافريقى غربا ، فضمت أودية الزراعة حول الانهار ،

واحتازت كنوز أكاسرة الفرس التى سجلت كتب التاريخ أوصافها فى صفحات تشبه الاساطير.. وعندما يحتاز قوم عامتهم من البدو الفقراء بلادا وكنوزا وثروات كهذه ، ثم ينهض فيهم حاكم يجعل للعدل الاجتاعى فى دولتهم مكانا بارزا ، بل ومتألقا ، فإننا ولا شك نكون بإزاء أمر غير مألوف ، وحقيقة تشد انتباه الباحثين..

• ويزيد هذا الأمر أهمية وتميزا ان سفينة العدل الاجتماعي ، تلك التي قادها عمر بن الخطاب ، قد اكتنفت مسيرتها العديد من الاعاصير والانواء ..

فأغنياء قريش القدامى وسادة مجتمعها على عهد ما قبل الإسلام ، أولئك الذين دخلوا الإسلام متأخرين بعد أن لم يكن هناك مفر من الانخراط فى المجتمع الجديد . . هؤلاء الأغنياء بدأت تطلعاتهم للتملك والحيازة والاستئثار تبرز فى عنف زاد منه اغراء الثروة التى امتلكها المجتمع بعد الفتوحات . .

ونفر من الذين سبقوا إلى الإسلام ، وفقدوا فى سبيل دعوته ودولته ماكان لهم من مال وثراء ، لم يجدوا بأسا ولا غضاضة فى أن يجتهدوا كل الاجتهاد لتكوين ثروات جديدة تفوق كثيراً ما سبق أن امتلكوا وفقدوا من ثروات . .

وآخرون من المسلمين الذين شبوا فقراء. أو حتى رقيقا ثم أصبحوا بالإسلام والبلاء والجهاد فى سبيله من أعلام المجتمع الجديد ، تطلعت نفوسهم إلى حياة الدعة والغنى والرفاهية التي تعوض لهم شظف العيش وعناء الجهاد فى مجتمع ما قبل الغنى والفتوح ..

وكانت هذه التطلعات ، المشروع منها وغير المشروع ، تحديات تهدد نهج عمر بن الخطاب في العدل الاجتماعي .. بل لقد تحدث عنها عمر في العديد من المواقف _ التي سيأتي حديثنا عنها في مكانه من هذا البحث _ حتى لقد رآها معركة وقتالا يدور بينه ، كحاكم ، وبين الطامعين في موقعه ، الطامحين في اختراق الحصار الذي حاصر به هذه التطلعات .. فهو يتحدث ، عذرا ، عن صعوبة مهمة من سيليه في حكم المسلمين ، فيقول : «... فليعلم من ولي هذا الأمر بعدى أنه سيريده عنه القريب والبعيد .. وأيم الله ماكنت إلا أقاتل الناس عن نفسي قتالا ؟ ! (١) » .

ومع كل هذه التطلعات ، وبالرغم منها ، ساد عدل عمر ، وارتفعت أعلامه خفاقة ، حتى لقد أصبح منارة أضاءت عصره ، ولا تزال مضيئة فى صفحات التاريخ والتراث ، يغرى

⁽١) ابن سعد (الطبقات الكبرى) جـ ٣ ق ١ ص ٢٠٦ ، طبعة دار التحرير... القاهرة .

ضوؤها الباحثين والمصلحين والثوار بالاستلهام على مر العصور!.

• وعدل عمر بن الخطاب ، الذي تمثل في فكره وتطبيقاته التشريعية والتنفيذية وفي سلوكه ، قد تميز عن عدل خلفاء آخرين حكموا فعدلوا هم أيضا ، تميز باجتماع القلوب على السكينة إليه ، والعقول على تأييده ، والتيارات الفكرية الاساسية في تاريخنا وتراثنا بالاجماع على سلامته من النقد والتجريح ..

فأبو بكر الصديق .. حكم فعدل .. ولكنه قال عن مساواته بين الناس فى العطاء : انها ضرورة تحتمها قلة المال كما أن حكمه وخلافته ــ لا عدله ــ كانت موطن نزاع .. فعلى ابن أبى طالب وفريق من بنى هاشم ومن الصحابة قد امتنعوا عن البيعة له نحوا من ستة أشهر ، أى قرابة ربع المدة التى حكم فيها .. وسعد بن عبادة ، وهو من أكبر زعماء الانصار وأعظم بناة الدولة الإسلامية ، وأحد النقباء الاثنى عشر الذين عقدوا مع الرسول عقد تأسيسها فى بيعة العقبة .. سعد بن عبادة هذا قد امتنع عن بيعة أبى بكر ، بل وعن الصلاة خلفه أو الاقتداء بلوائه فى الحج ، لأنه كان يريد الخلافة لنفسه وللأنصار .. ومات أبو بكر وخلاف سعد له قائم لم يحدث حوله اتفاق .

وعثمان بن عفان بلغ اختلاف المسلمين من حول سياسته ونهجه الاجتماعي إلى حد الثورة عليه ، وهي الثورة التي حاصرته في منزله ، ومنعت عنه الزاد والماء ، حتى تسور الثوار داره فقتلوه ، رحمه الله ، وهو يقرأ القرآن!..

وعلى بن أبى طالب ـ وهو من قمم العدل فى تراثنا العربى وتاريخنا الإسلامى ـ انقسمت الأمة من حوله ، وحاربه الاكثرون ، وصمد إلى جانب الدفاع عن نهجه الاقلون حتى لتى ربه شهيدا ! . .

أما عمر بن الخطاب .. هإنه يتفرد ــ مع عدله الاجتماعي باجتماع الامة من حوله ، والثناء الذي لقيته وتلقاه تجربته السياسية والاجتماعية من التيارات الاساسية في فكر المسلمين وتراثهم عبر تاريخهم الطويل ..

• واكثر من هذا .. فإن عمر ليس بالمشريع العادى ، حتى تكون تشريعاته فى العدل الاجتماعي تشريعات عادية .. فهو أكثر من صحابي .. واكثر من واحد من ممن سبقوا إلى الإسلام .. وأكثر من أحد الأربعة الذين مثلوا عهد الحلافة الراشدة .. أكثر من هذا كله يتميز عمر ويمتاز بعبقرية ملهمة فى التشريع ، تضفى على تشريعاته فى العدل الاجتماعي

عبقرية تضعها في مكان عال بين تشريعات غيره من الخلفاء..

وهذه العبقرية الملهمة فى التشريع قد برزت لدى عمر وعرفت عنه وشاعت بين المسلمين حتى على عهد الرسول ، عليه الصلاة والسلام .. بل لقد بلغت إلى الحد الذى جعل عمر يفكر ، فيدرك الضرورة التشريعية ، فيقترح على الرسول سن التشريع .. ثم لا يلبث الوحى ان ينزل بآيات القرآن الكريم مؤيدة ومزكية لما اقترح عمر بن الخطاب من تشريعات ! حدث ذلك فى مواطن كثيرة ، تحدثت كتب السنة النبوية وتفسير القرآن الكريم عن سنة منها :

- ١ ـ فالرسول ، عليه الصلاة والسلام ، يأخذ بيد عمر فيريه مكانا بالمسجد الحرام ، ويقول له : «هذا مقام إبراهيم ، فيجيبه عمر ، مقترحا : «أفلا نتخذه مصلى ؟» فيقول الرسول : «لم أومر بذلك !» .. فلم تغب شمس ذلك اليوم حتى نزل الوحى بالآية الكريمة : (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى (١) .
- ٢ وقبل أن ينزل القرآن بآية «الحجاب» لنساء النبى ، عليه الصلاة والسلام ، اقترح عمر هذا التشريع على الرسول .. ثم ينزل القرآن مؤيدا اقتراحه فيقول للمسلمين . (يا أيها الذين أمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين اناه ولكن اذا دعيتم فادخلوا فاذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذى النبى فيستحى منكم ، وإلله لا يستحى من الحق ، وإذا سألتموهن متاعا فسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن) . (١)
- ٣_ وعقب انتصار المسلمين فى غزوة بدر ، يقترح عمر قتل الأسرى من أئمة الشرك فى قريش ، ولكن الرسول يختار الرأى الذى حبذ اطلاق سراحهم لقاء فدية . . فينزل القرآن مؤيدا رأى عمر ، ومعاتبا رسول الله لاختياره رأى الآخرين ! (ماكان لنبى أن يكون له أسرى حتى يتخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم) ! (٣)
- ٤ ـ وفي الموقف من المنافقين ، والصلاة على موتاهم .. يذهب الرسول ليصلي على عبد الله

⁽۱) البقرة : ۱۲۵ . (انظر : صحیح مسلم . جـ ٤ ص ١٨٦٥ طبعة الحلمي. القاهرة سنة ١٩٥٥ م . وانظر كذلك : تفسير البيضاوى ص ٤٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

⁽٢) الأحزاب: "٥٣ (انظر: صحيح مسلم. جـ٤ ص ١٨٦٥ وتفسير البيضاوى ص ٥٩٠ ، ٥٩١).

⁽٣) الأنعال: ٦٧ (انظر: صحيح مسلم. ج.٤ ص ١٨٦٥. وتفسير البيضاوي ص ٢٧٢).

ابن أبى بن سلول ، فيقول له عمر : «يا رسول الله ، أتصلى عليه وقد نهاك الله ان تصلى عليه ؟ ! «فيجيبه الرسول : «إنما خيرنى الله فقال : (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ، إن تستغفر لهم سبعين مرة)(١) .. وسأزيدك على سبعين ! » .. فيتساءل عمر : «انه منافق ؟ ! » ولكن الرسول يصلى على عبد الله بن أبى بن سلول .. فينزل قول الله سبحانه : (ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره) ! (٢)

- وعندما تجتمع نساء رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عليه فى الغيرة ، يتحدث عمر عن ان موقفهن هذا يجعل الخير فى طلاق الرسول لهن ، فينزل القرآن الكريم بقول الله سبحانه : (عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائعات ثيبات وأبكارا)! (").
- ٣- وقصة التشريع الإسلامي مع تحريم الخمر ، هي واحدة من المواطن التي سبق فيها عمر باقتراح التشريع ثم نزلت الآية الكريمة : (إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون). (3)

إذا .. فنحن هنا بازاء عبقرية تشريعية متفردة ومتميزة ، الأمر الذي يعطى المزيد من الأهمية والحجية والثقل لتشريعات عمر وتطبيقاته في ساحة العدل الاجتماعي بين الناس .. ويكفى أن يكون هو المشرع الملهم الذي قال فيه الرسول ، عليه الصلاة والسلام : «قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون ـ (بضم الميم وفتح الحاء وتشديد الدال مفتوحة .. أي ملهمون) ـ فإن يكن في امتى منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم » ا (٥٠) .

• وأخيرا .. فإن عمر بن الخطاب يتميز ويمتاز على كثيرين من أقرانه بعقلانية واقعية تجعل من نهجه نهجا اكثر صلاحية للعطاء والاستلهام مها تخالفت العصور وتغايرت القرون .. قد يتغير الواقع وتتجدد التطبيقات ، ولكن عقلانية عمر وواقعيته تجعلنا نجد في منهجه وفكره عناصر خالدة أكثر من تلك التي نجدها عند الكثيرين .

فالرجل الذي يطوف بالكعبة ، ثم يقف أمام الحجر الأسود ليقول : والله اني أعلم انك

⁽١) التوبة: ٨٠.

⁽٢) التوبة : ٨٤. (انظر: صحيح مسلم. جـ ٤ ص ١٨٦٥).

⁽٣) التحريم: ٥ (انظر: صحيح مسلم. جدة ص ١٨٦٥ «هامش»).

⁽٤) المائدة : ٩٠ (أنظر: تفسير البيضاوي . ص ٦٩ . وصحيح مسلم جـ ٤ . هامش ، ص ١٨٦٥).

⁽٥) صحيح مسلم. جدة ص ١٨٦٤م.

حجر لا تضر ولا تنفع .. ولولا انى رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك ؟ ! ! .. الرجل الذى يتسائل هذا التساؤل ، فيفك عقال العقل كى يتحرك ، بل ويتمرد .. لابد ان تسترعى عقلانيته الانظار .

والرجل الذى قدم للمسلمين نهجا فى السلوك اعطى مفاهيم جديدة "للنسك» و "التنسك» و «التنسك» و «النساك» .. مفاهيم نعرفها عندما نقرأ كلمات الشفاء ابنة عبد الله اذ رأت فتيانا يشبهون نساك عصرنا وصوفية زماننا ، "يقصدون فى المشى ، ويتكلمون رويدا»! . فسألت : ما هذا ؟! .. فقالوا : نبساك ! فقالت : كان ، والله ، عمر اذا تكلم اسمع ، واذا مشيى اسرع ، وإذا ضرب أوجع .. هو ، والله ، الناسك حقا»! . (١)

رجل كهذا .. لشخصيته وسلوكه تلك الميزات فى العقلانية والواقعية ، لابد وأن تكون حظوظ تشريعاته وتطبيقاته فى العدل الاجتماعى من عناصر الثبات والحلود الصالحة للعطاء والاستلهام أكثر من حظوظ تشريعات الآخرين .

ومن هنا .. ولجميع ما قدمناه .. كانت الأهمية البالغة لتلك الصفحة من صفحات تراثنا وفكرنا الإسلامي .. صفحة الفكر الاجتماعي .. والعدل الاجتماعي عند عمر بن الخطاب .. سواء أكان ذلك في التشريع .. أم في الفكر والتعاليم .

طور جديد في بناء الدولة

حقيقة أن أسس الدولة العربية الإسلامية قد وضعت في عهد الرسول عليه السلام ، ومنذ ان هاجر من مكة إلى «يثرب» (المدينة) ، بل وقبيل هذه الهجرة عندما تمت البيعة الأولى بينه وبين ممثلي قبيلتي الأوس والخزرج في أحد مواسم حجهم إلى مكة ، تلك البيعة التي غدت مثابة العقد التأسيسي للدولة العربية الإسلامية التي اتخذت من «يثرب» عاصمة لها منذ هاجر إليها الرسول عليه الصلاة والسلام.

ولكن السنوات التي قضاها الرسول في «يثرب» وكذلك السنوات التي حكم فيها من بعده أبو بكر الصديق قد استغرقتها أعمال الحرب الدفاعية عن النظام الجديد، والغزوات التي استهدفت تأمين سلامة الدولة الوليدة، وبناء كيانها السياسي في اطار شبه الجزيرة العربية .. ولم

⁽١) تاريخ الطبرى . جـ ٤ ص ٢١٢ . طبعة دار المعارف القاهرة .

يحدث أن فتخت هذه الدولة عيونها بقوة على خارج شبه الجزيرة ، ولاامتدت فتوحات جيوشها إلى حيث اخضعت أقاليم الفرس وحررت مستعمرات البيزنطيين إلا في خلافة عمر بن الخطاب (١٣ ـ ٢٣ هـ ٢٣٤ ـ ٢٤٤ م) ، فني عهده امتدت حدود الدولة العربية الإسلامية حتى تحولت إلى «امبراطورية» رفرفت أعلامها على المنطقة الممتدة من ايران إلى مصر إلى الشام ، فضمت أهم واغني أقاليم الدولة البيزنطية في الشرق وكل ممتلكات الدولة الفارسية .. ولذلك تحدثت أقدم المصادر العربية الإسلامية عن عمر بن الخطاب فوصفته بانه «هوأول من فتح الفتوح ، وهي الارضون والكور التي فيها الخراج والفيء ، فتح العراق كله ، والسواد والجبال ، واذربيجان ، وكور البصرة وارضها ، وكور الاهواز وفارس ، وكور الشام ما خلا اجنادين فانها فتحت في خلافة أبي بكر .. . وفتح عمر كور الجزيرة ، والموصل ، ومصر ، والإسكندرية . وقتل ـ رحمة الله ـ وخيله على الرى ، وقد فتحوا عامتها .. وهوأول من مسح السواد وأرض الجبل ، ووضع الخراج على الارضين والجزية على جهاجم أهل الذمة فيا فتح من البلدان .. (١١)

وهذه العبارات تعنى بالنسبة للباحث عن قسمات النظام الاقتصادى والفكر الاجتماعى الذى اعتمدته الدولة العربية الإسلامية الأولى ، الشيء الكثير.. لأنها تجعل من النظام الاقتصادى لهذه الدولة على عهد عمر بن الخطاب النموذج الادق والاكمل الذى يجسد ، بحق ، طبيعة هذا النظام .. فعهد هذا الخليفة هو الذى استكملت فيه الدولة طابع الامبراطورية ، ومن ثم واجهتها مشاكل مستحدثة لم يعرفها عهد الرسول ولا عهد أبى بكر .. ليس فى الجانب الاقتصادى والاجتماعى فقط .. وهو موضوعنا .. بل وفى جوانب البناء السياسي والادارى للدولة أيضا ..

雅 雅 黄

ففيها يتعلق باقامة جهاز إدارى يضبط الحياة الاقتصادية ويرتب الاوضاع الاجتماعية والطبقية للعاملين في أجهزة الدولة المدنية وجيشها العسكرى ، لم يكن لهذه الدولة عهد بمثل هذا الجهاز قبل عهد عمر وقبل تمام هذه الفتوحات .. فلقد كانت بساطة البيئة العربية وسذاجتها ، مضافا إليها قلة الموارد المالية ، قد حددت لهذا الجهاز أشكالا بسيطة وأولية لا علاقة لها بما للدول الكبرى والامبراطوريات الغنية من أجهزة تضبط مثل هذه الأمور وتنظمها ..

⁽١) ابن سعد (الطبقات الكبرى) جـ ٣ ق ١ ص ٢٠٢. طبعة دار التحرير. القاهرة.

ولقد طرحت هذه الفتوحات ، وما ادخلت فى حدود الدولة من تغور احدقت بها مخاطر وإخطار ، وما جلبته إلى العاصمة من أموال لا عهد للعرب بمثلها ، طرحت ضرورة أقامة هذا الجهاز الإدارى الذى ينظم هذه الاوضاع الاقتصادية والاجتاعية للعاملين بهذه الامبراطورية ، وهو الجهاز الذى كانوا يسمونه (الديوان) ..

ولما لم يكن فى تراث العرب الادارى ما يستفاد به فى «تدوين» (الديوان)، ولما كانت ملامح «الدولة» العربية الإسلامية فى عهدى الرسول وأبى بكر هى ثمرة للمجتمع العربي الساذج والبسيط، فلقد كان ضروريا ان يستلهم العرب على عهد عمر ملامح هذا (الديوان) من التراث الادارى فى حضارات الأمم التى فتحوا بلادها، وبالذات حضارتى الفرس والروم والتراث الادارى لدى كل من الاكاسرة والقياصرة .. فهذه أمور تتعلق بالدنيا، وبناء الدولة، وليس فى القرآن ولا فى السنة، ولا فى تراث العرب الادارى ما يسعف المشرع ورجل الدولة، فليتجه رجل الدولة العربى المسلم، دونما حرج، إلى تراث الآخرين كى يستلهم النظم التى تقتضى الضرورة والمصلحة وضعها، اذ فى تحقيق هذه المصلحة تحقيق الغايات السامية التى استهدفتها التعاليم الكلية والوصايا المجملة التى يزخو بها القرآن الكريم..

وقصة عمر بن الخطاب مع «تدوين» (الديوان) تحكى هذا المعنى الذى أشرنا إليه ، «فجبير بن الحويرث بن نقيد «يروى: ان عمر بن الخطاب استشار المسلمين فى تدوين الديوان ، فقال له على بن أبى طالب ، تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال ، ولا تمسك منه شيئا . وقال عمّان بن عفان : أرى مالاكثيرا يسع الناس ، وان لم يحصوا ، حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ ، خشيت أن ينتشر الأمر (أى أن عليا وعمّان كانا من انصار البقاء على بساطة وسذاجة جهاز الدولة القديم ، ولا يريان ضرورة لتدوين الديوان) فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة : ياأمير المؤمنين ، قد جئت الشام فرأيت ملوكها دونوا ديوانا وجندوا جنودا ، فلحن ديوانا وجندوا جنودا » ! . (١)

فعمر هنا قد أدخل فى النظام الإدارى للامبراطورية العربية الإسلامية شيئا مستحدتا لم. تعرفه من قبل ، وليس هذا الشىء هو (الديوان) فحسب ، وبل تجنيد الجنود ، أى اتخاذ الجندية مهنة وصنعة يمتهنها البعض ، أى تكوين جيش محترف لشئون القتال ؟!

وهذا الذي صنعه عمركان استجابة لضرورة طرحتها التطورات الجديدة في الامراطورية

⁽١) المصدر السابق. جـ ٢ ق ١ ص ٢١٢ ، ص ٢١٦.

ولم يشهدها عهد الرسول ولا عهد الخليفة الأول ، ولم يجد عمر حرجا فى أن يصنع أشياء لم يشر إليها القرآن ولا تحدث عنها الرسول ، ولا فكر فيها أبو بكر ، ولا اقتنع بها على بن أبى طالب وعثان بن عفان فهى أمور مدنية تتعلق بالسياسة والادارة التي تحكمها المصالح المتجددة للناس.

ولم يكن التراث الادارى للدولة الرومية البيزنطية المسيحية هو فقط الذى استلهمه عمر في «تدوين» (الديوان) وتجنيد الجنود ، بل لقد استلهم فيه كذلك تراث الفرس المجوس ، فني أقدم المصادر التي تؤرخ لهذه الأحداث حديث عن قدوم أبى هريرة _ وكان عمر قد ولاه امارة «البحرين» إلى المدينة ومعه ، ، ، ، ، • • درهم جمعها خراجا وجزية من سكان امارته «فقال عمر للناس : انه قد قدم علينا مال كثير ، فان شئتم ان نعد لكم عدا ، وان شئتم ان نكيل لكم كيلا ، فقال له رجل : يا أمير المؤمنين ، أنى قد رأيت هؤلاء الاعاجم يدونون ديوانا يعظون الناس عليه . . فدون (عمر) الديوان . (۱)

وغير قضية «تدوين» (الديوان) وتجنيد الجنود، نجد أن شكل الدولة، بل والتسمية والمضمون المتعلقان برأس هذه الدولة قد استدعت التطورات الادارية الجديدة طرحها للمناقشة من جديد.. فعندما توفى الرسول، عليه السلام، كانت الدولة لا تزال فى دور البساطة، فاطلق على أبى بكر الصديق لقب «خليفة الرسول»، وكان هو الخليفة الأول، فكانت هذه التسمية خفيفة بسيطة هى الأخرى، وعندما مات أبو بكر لقب عمر به خليفة رسول الله» فأصبح الاسم اكتر طولا وادخل فى التعقيد، وفكر القوم فيمن سيخلف عمر، وفيمن سيخلف عمر، وفيمن سيخلف عمر، وكيف أن الأسم سيطول إلى درجة المشقة على الناس فى عمر، وفيمن سيخلف خليفة عمر، وكيف أن الأسم سيطول إلى درجة المشقة على الناس فى نطقه وتدوينه، فضلا عن عدم لياقته.. وفكروا أيضا وهذا هام و اللقاب السياسية والادارية الجديدة التي هي جزء من التراث السياسي والاداري لشعوب البلاد المفتوحة، والتي أصبح تراثها جزء أساسيا في تراث الامبراطورية المفتوحة الجديدة فكروا في القاب «الامارة» و «الملك» .. فكانت شعوب البلاد المفتوحة ذات التراث السياسي «الملكي» تسمى عمر «ملكا» وكما يروى «انس بن مالك» فان «الهرمزان» من فارس عندما رأى عمر بن الخطاب «مضطجعا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: هذا هو الملك ألهنيء! . (١)

بل لقد فكر عمر بن الخطاب نفسه في ان يتخذ من لقب «الملك» لقبا له ، فغي رواية

⁽١) المصدر السابق. جـ ٢ ق ١ ص ٢١٢ ، ص ٢١٦.

⁽٢) المصدر السابق جـ ٣ ق ١ ص ٢١١.

محمد بن عمر نقرأ قوله: «حدثني» عبد الله بن الحارث عن ابيه عن سفيان بن أبى العوجاء ، . قال : قال عمر بن الخطاب : والله ما ادرى أخليفة أنا أم ملك ؟! فان كنت ملكا فهذا أمر عظيم !! » وتمضى الرواية فتقول ان قائلا قال لعمر : «يا أمير المؤمنين ، إن بينها فرقا ، قال (عمر) : ما هو ؟ قال : الخليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضعه إلا في حق ، فانت بحمد الله كذلك ، والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطى هذا ، فسكت عمر ؟!» (١)

أى أن عمر سكت ، مجرد سكوت ، ولم تشر هذه الرواية إلى أنه قد عدل عن تردده هذا ، ولا أنه قد حسم فى أمر اللقب الذى هو أولى به .. ولكن رواية أخرى تأتينا عن سلمان المفارسي لتحكى حوارا دار بينه وبين عمر بن الخطاب حول ذات الموضوع ، ومنها نعلم أن عمر قال لسلمان : «املك أنا أم خليفة ؟! فقال له سلمان : إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكتر ثم وضعته فى غير حقه فانت ملك غير خليفة!» وتمضى الرواية فتقول : «.. فاستعبر عمر!! » أى أنه اقتنع بأن لقب «الملك» مرتبط بمضمون متميز بالظلم الاجتماعي ، وهو مالا يليتى بالحاكم المسلم العادل الذى كانه عمر بن الخطاب .

ونحن نعلم أن الأمر قد حسم باختيار عمر واستحسانه للقب «أمير المؤمنين» ، ونعلم أنه قد رفض لقب «الملك» وقال لاحد اصهاره ـ كما يروى محمد بن سيرين ـ عندما اشتم منه انه يريد ميزة من بيت المال : «اردت ان ألتى الله ملكا خائنا ؟! (٣)

فهو اذا الاجتهاد.. قام به عمر عندما طرحت الحياة فى الامبراطورية الجديدة مشكلاتها المستحدثة.. وهو النظر إلى المصلحة الاقتصادية للأمة المرتبطة بقيمة «العدل»، والعدل الاجتماعي على وجه الخصوص.

ونحن لو ذهبنا نستقصى مواقف الاجتهاد العمرى التى وقفها هذا الخليفة العظيم ، والتى تعلقت بالحياة الاقتصادية الجديدة والقضايا الاجتماعية التي طرحتها عليه الحياة ، لوجدنا ذخيرة من المواقف الاجتهادية مازالت حتى يومنا هذا صالحة كى تقوم بالنسبة لنا بدور المعلم ، نستفيد منها الجرأة والشجاعة ، ونتعلم منها كيف نميز بين الجوانب الروحية والعقائدية فى الدين وبين جوانب التشريع فى الدولة المسلمة فلا تتحول التشريعات إلى ظلال للاهوت والكهنوت كما يريدها بعض الذين يحاولون استخدام الدين ستارا لاشباع شهواتهم للسلطة ، كما لا تتحول التشريعات إلى نطاق خارج التعاليم الكلية والوصايا السامية العامة التى جاء بها القرآن .

^{(1 ،} ۲ ، ۳) المصدر السابق جـ ٣ ق ١ ص ٢٣١ ، ص ٢٢١ ، ص ٢١٩.

لو ذهبنا نستقصى مواقف الاجتهاد العمرى التى نتعلم منها هذا التمييز ـ لا الفصل ـ بين الدين والدولة ، وهذه العلاقة ـ لا وحدة السلطتين الزمنية والروحية ـ بين كليات تعاليم القرآن والاشكال المدنية المتجددة دوما بتجديد الحياة .. فاننا واجدون الكثير والكثير..

العطاء بين المساواة والتفاوت

كانت الفتوحات الإسلامية على عهد أبى بكر الصديق تدور أساسا فى نطاق شبه الجزيرة العربية ، ومن ثم كانت «الغنائم» محدودة لا تقارن بتلك التى تحصلت على عهد عمر من فتوحات فارس والشام ومصر.. وكان أبو بكر يوزع هذه «الغنائم» بالمساواة بين الناس ، بصرف النظر عن قرابتهم من الرسول أو بعدهم عنه ، وبصرف النظر أيضا عن سبقهم إلى الإسلام أو تأخرهم فى اعتناق الدين الجديد.

ولم تكن هناك نصوص دينية ـ لا فى القرآن ولا فى السنة ـ هى التى حددت لابى بكر هذه التسوية بين الناس فى العطاء ، وإنماكان اجتهادا من أبى بكر فى هذه القضية «المدنية» ، غير الدينية ، راعى فيها قلة هذه «العنائم» ، ومن ثم فان المقصود بالتسوية هنا اتاحة حد الكفاف الذى يحفظ للناس الوفاء بضرورات الحياة ، فكان العدل يعنى فى هذا الموقف التسوية فى العطاء .

ولما جاء عمر بن الخطاب ، وفتحت فى عهده الفتوح وجاءت الأموال الكثيرة ، و «دون» عمر «الديوان» ، الغى نظام «المساواة» الذى عمل به أبوبكر ، ووضع نظاما للعطاء تتفاوت فيه انصبه الناس ، وجعل التدرج قائما على دعامتين.

الأولى : مدى القرب أو البعد في النسب ، بالنسبة للرسول عليه السلام .

الثانية : السبق إلى الإسلام ، ومن ثم النضال المبكر في سبيل دولته ، أو التأخر في اعتناق الدين الجديد ، ومن تم المساهمة في النضال ضده .

وكان هذا الموقف الجديد اجتهادا من عمر دفعه إليه وضع اقتصادى ومالى جديد.. وتحكى لنا المصادر الإسلامية التى ارخت لهذا الموقف كيف «كان أبو بكر الصديق قـد سوى بين الناس فى القسم ، فقيل لعمر فى ذلك ، فقال : لا اجعل من قاتل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، كمن قاتل معه ! (١) وكيف قال عمر : «ان ابا بكر رأى فى هذا المال رأيا ولى فيه رأى اخر» (٢)

بل ونفهم من هذه المصادر صراحة ما يؤكد قولنا بأن هذه المواقف إنما كأنت من وحي الاوضاع الاقتصادية ، ومحكومة بالمصلحة التي تقدرها الدولة ، وانه لم تكن لهذه المسائل علاقة عضوية بأمور الدين .. يشهد لذلك ويقطع به ان عمر الذي رفض نظام «التسوية» في العطاء ، واستبدله بنظام التفاوت والتمايز ، عاد في أخريات حياته عندما كثرت الاموال ــ من جانب _ وعندما برزت الفوارق الطبقية وهددت قيمة «العدل» التي استهدفها هذا الخليفة العظيم ــ من جانب آخر ــ عاد فعزم على الرجوع إلى نظام «التسوية» في العطاء ، فيروى «أبو يوسف» عن عمر أنه «لما رأى المال قد كثر قال: لأن عشت إلى هذه الليلة من قابل، (أى من العام القادم) لالحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا في العطاء سواء» (٣). ، ، وقوله : « لأن عشت إلى هذا العام المقبل لالحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا بيانا وإحدا » ، أى شيئا واحدا . وعلى حد قول أبي عبيد القاسم بن سلام فإن أبا بكركان يسوى بين الناس في العطاء ، ثم فاضل بينهم عمر ، ثم جاء عنه شيء شبيه «بالرجوع إلى رأى أبي بكر» . (١٠) ويروى «زيد بن أسلم» عن ابيه فيقول : «شمعت عمر بن الخطاب يقول : والله لئن بقيت إلى الحول لالحقن آخر الناس باولهم ، ولا جعلنهم رجلا وإحدا » (٥) .. ولأن بقيت إلى الحول لالحقن أسفل الناس بأعلاهم». ويؤكد قولنا: إن السبب في هذه التغيرات في تلك التشريعات الاقتصادية والاجتماعية إنما كان الموقف المالين، يؤكد ذلك رواية إسحاق بن حارثة بن مضرب عن عمر قوله : لئن عشت حتى يكثر المال لاجعلن عطاء الرجل المسلم ثلاثة آلاف» . (١) وقوله أيضا الذي يرويه أبو وائل : لو استقبلت من امرى ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء ، فقسمتها على الفقواء » (٧)

⁽١). المصدر السابق. حس ق ١ ص ٢١٣.

⁽٢) كتاب الخراج ، لأني يوسف . ص ٤٣ . طبعة المطبعة السلفية سنة ١٣٥٢ هـ .

⁽٣) المصدر السابق ص٤٦.

⁽٤) (الأموال) ص ٣٧٥. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.

⁽٥) طبقات ابن سعد جـ٣ ق ١ ص ٢١٧.

⁽٦) المصدر السابق جـ ٣ ق ١ ص ٢١٧.

⁽٧) الطبرى (التاريخ) حـ ٤ ص ٢٢٦ (احداث سنة ٢٣ هـ) طبعة دار المعارف_ القاهرة.

فعمر قد خالف أبا بكر ، لاسباب مالية واقتصادية ، ثم عزم على العودة إلى موقف أبى بكر ، لأسباب مالية واقتصادية واجتماعية ، دون ان يحاول أى منهما الربط بين أى موقف من هذه المواقف الدنيوية المدنية وبين الدين .

نصيب الرسول ونصيب قرابته من الغنائم

في القرآن الكريم آية حددت المصارف التي تصرف فيها أموال «الغنائم» التي «يغنمها» المسلمون ، يقول الله فيها . (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ، ولذي القربي ، واليتامي ، والمساكين ، وابن السبيل ، ان كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان ، يوم التق الحمعان والله على كل شيء قدير) (١) . . فكان أربعة أخاس الغنائم يوزع على الفاتحين ، والخمس الخامس يوزع في خمسة مصارف : الرسول ، وقرابته ، واليتامي ، والمساكين والغرباء من أبناء السبيل . . فلما توفى الرسول اجتهد الخلفاء : أبو بكر وعمر وعمَّان وعلى ، والتقي اجتهادهم على أن الموقف ازاء هذا النص القرآني ، بعد موت الرسول ، يختلف عنه وقت حياة الرسول فقسموا هذا الخمس إلى ثلاثة أقسام هي لليتامي ، والمساكين ، وابن السبيل ، والغوا خمس الرسول وخمس قرابته ، ورفضوا أن يحل الخليفة محل الرسول في أخذ خمسه ، مما يوحي بان سلطان الرسول وسلطته ومن ثم حقوقه هي نوع خاص واستثنائيي وغير قابل للميراث، كما رفضوا أن يظل خمس قرابته لآل بيته، أو أن يتحول هذا الخمس إلى آل بيت الخليفة .. ويروى «أبو يوسف» عن عبد الله بن عباس : «ان الخمس كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على خمسة اسهم : لله وللرسول سهم ، ولذى القربي سهم ، ولليتامي والمساكين وابن السبيل ثلاثة أسهم ، ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثان على ثلاثة أسهم ، وسقط سهم الرسول وسهم ذوى القربي . وقسم على الثلاثة الباق . ثم قسمه على بن أبي طالب على ما قسمه عليه أبو بكر وعمر وعثمان» (٢)

كما يروى أبويوسف أيضا عن «الحسن بن محمد بن الحنيفة» ، كيف كان هذا الأمر من مواطن الخلاف والاجتهاد فلقد «اختلف الناس بعد وفاة الرسول ، صلى الله عليه وسلم في

 ⁽١) سورة الأنفال آية: ٤١.

 ⁽۲) كتاب الخراج. ص ۱۹.

هذين السهمين: سهم الرسول عليه الصلاة والسلام ، وسهم ذوى القربى . فقال قوم: سهم الرسول للخليفة من بعده وقال آخرون: سهم ذوى القربى لقرابة الرسول عليه السلام، وقالت طائفة: سهم ذوى القربى لقرابة الخليفة من بعده فاجمعوا على ان جعلوا هذين السهمين ، فى الكراع (۱) والسلاح (۲) . . أى أنه قد استقر الرأى والاجتهاد على «تأميم» هذين القسمين ، وضمها إلى الأموال المخصصة للمصالح العامة فى الدولة ، واكد هذا الاجتهاد على قسمة «مدنية» السلطة بعد الرسول عليه السلام ، عندما أبعد شبهة وراثة الخليفة لما للرسوك ، وحلول قرابته محل قرابة الرسول وذلك بعد ان نفى استحقاق قرابة الرسول من بعده لما كانت تستحقه فى حياته بسبب ظروف اقتصادية تحملتها فى سبيل الدعوة الجديدة قبل ان تستقر دولة هذه الدعوة .

الموقف من تملك الأرض الزراعية

على ان أخطر المواقف التى واجهت عمر بن الخطاب ، وهو يرسى القواعد الاقتصادية والاجتماعية للامبراطورية الجديدة ، كان الموقف حيال الأرض الزراعية ، الواسعة والغنية ، التى فتحتها جيوش العرب المسلمين في المشرق : العراق ، وفارس ، وفي المغرب : مصر ، وفي الشمال : الجزيرة والشام ... فلقد ادرك عمر بن الخطاب ان فتوحات دولته لن تمتد في المستقبل القريب إلى ما هو ابعد كثيراً من هذه الحدود التى امتدت إليها ، ومن ثم فان هذه الأرض الخصبة التى ترويها انهار «النيل» و «بردى» و «دجلة » و «الفرات » هي الثروة الرئيسية في هذه الامبراطورية . حاضرا ومستقبلا .

ثم نظر الرجل إلى نصوص القرآن ، وإلى تطبيقات الرسول ومن بعده أبو بكر ، فاذا النصوص والتطبيقات جميعها تعتبر هذه الأرض المفتوحة «فيئا» أفاءه الله على الفاتحين ، ومن ثم فان الحكم هو قسمة هذه الأرض بما عليها ومن فيها من الفلاحين بين الجنود والفاتحين ؟! أى أن القرآن والسنة يقضيان بتمليك هذه الأرض للجنود الفاتحين ملكية خاصة ، وبتحويل شعوب هذه البلاد المفتوحة _ وبالذات الفلاحين _ إلى عبيد أرقاء لحؤلاء الجند الفاتحين ؟!

⁽١) الكراع هنا معناها : الحيل.

⁽٢) كتاب الخراج ص ٢١.

ولقد رفض عمر بن الخطاب هذا الموقف رفضا قاطعا .. وقرر ان الوضع الجديد يطرح قضية جديدة ، وانه لابد من الاجتهاد لاتخاذ موقف جديد يستند إلى تشريع جديد .. وخاض هذا الخليفة العظيم صراعا عنيفا ضد أغلبية الصحابة وضد الجيوش التي فتحت هذه البلاد حتى انتصر ، في النهاية ، على كل المعارضين ..

وقبل ان نعرض لوقائع هذا الصراع «الاجتماعي ــ الاقتصادي» ، يحسن أن ننبه إلى أن دوافع عمر بن الخطاب إلى اتخاذ موقفه المتقدم هذا لم تكن كلها نابعة من إيمان الرجل بالعدالة الاجتماعية كقيمة مثالية مجردة ، فعمر لم يكن الممثل الحقيق لفقراء القوم ، لا قبل إسلامه ولا بعد اسلامه ، وإنما كان ممثلا للطبقة الوسطى فى المجتمع القرشي المتميز في شبه الجزيرة العربية .. وحتى نقطع الطريق على الذين يحلو لهم الجدل في ذلك ، نقول : إن عمر نفسه هو الذي يقرر لنا هذه الحقيقة الاجتاعية والطبقية ، فهو يتحدث عن حقوقه ، كأميرللمؤمنين، في بيت مال المسلمين فيقول : انها «حلتان : حلة في الشتاء ، وحلة في القيظ ، وما أحج عليه واعتمر من الظهر (الدواب) وقوتي وقوت اهلي كرجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ، ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبني ماأصابهم ا (١١) .. فلا التعلق بقيمة العدالة الاجتماعية ، بمعناها المحرد والمثالي ، ولاكراهة ان تتحول هذه الشعوب الفارسية والشامية والمصرية إلى أرقاء ، هي كل الأسباب التي وقفت وراء «ثورة» عمر بن الخطاب على ماكان يراد هذه الأرض وهؤلاء الناس من الاقتسام والاسترقاق.. وإنما كانت الضرورات الاقتصادية تلعب دورا هاما في مجموع الأسباب التي جعلت عمر يقرر أن تصبح هذه الأرض وإنهارها وقفا على بيت المال ، للدولة «ملكية الرقبة» فيها ، وإن تظل بأيدى فلاحيها ، لهم فيها «ملكية المنفعة» نظير «الخراج» الذي يدفعونه عن مساحتها .. وإن يظل هؤلاء الفلاحون أحرارا يدفعون «الجزية» التي تضيف مصدرا من مصادر تمويل بيت المال ، مع «الخراج» وذلك بدلا من أن تتحول كل هذه الثروة الزراعية والبشرية إلى ملكية خاصة ينفرد بها وبالتمتع بثمراتها الجنود الفاتحون .. رأى عمر ذلك .. ورأى فيه المصدر الرئيسي لمالية الدولة ، ولقيامها بنفقاتها المدنية والعسكرية ، سواء في عهده أوفيها سيلي عهده من عهود ..

ولقد كان موقف عمر هذا ، الذى يمثل تغييرات جذرية فى أمر استقرت عليه الدولة الإسلامية واستندت فيه إلى نص قرآنى .. كان هذا الموقف بمثابة «الثورة» فى الاجتهاد والتشريع والتطبيق .. ويكنى أن نورد هنا بعض النصوص التى ارخت لهذا الحدث الكبيرحتى

⁽۱) طبقات ابن سعد جـ٣ ق ١ ص ١٩٠.

نعلم ملابساته وما اعترض سبيله .. يقول «أبو يوسف» : «.. حدثني غير واحد من علماء أهل المدينة قالوا : لما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق ، من قبل سعد بن أبى وقاص شاور أصحاب محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فى قسمة الارضين التى أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام .. فرأى عامتهم (أى عامة الناس) ان يقسمه .. وسأل بلال (بن رباح ، الصحابي المشهور) وأصحابه عمر بن الخطاب قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام ، وقالوا : أقسم الارضين بين الذين افتتحوها كها تقسم غنيمة العسكر .. وان أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وجاعة من المسلمين ارادوا عمر بن الخطاب أن يقسم الشام كها قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خيبر وانه كان أشد الناس عليه فى ذلك الزبير بن العوام وبلال بن رباح .. وكان رأى عبد الرحمن بن عوف ان يقسمه . فما الأرض والعلوج وبلال بن رباح .. وكان رأى عبد الرحمن بن عوف ان يقسمه . فما الأرض والعلوج فقال : يا عمرو بن العاص ، أقسمتها .. كها قسم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، خيبر .. ».

وأمام هذه الجبهة العريضة التي ضمت الجند الفاتحين الذين تطلعت نفوسهم لأرض مصر والشام والعراق وانهارها وفلاحيها ، كما ضمت الصحابة الذين ارادوا التطبيق الحرفي للنص القرآني الذي اعتبر متل هذه الأرض وانهارها «فيئا» افاءه الله على الفاتحين لهم أربعة اخماسه تقسم بينهم كما ارادوا التأسى بما صنع الرسول بأرض خبير في شبه الجزيرة العربية .

أمام هذه الجبهة العريضة وقف عمر ومعه قلة من المهاجرين الأولين فيهم عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وطلحة وابن عمر.. وتصدى عمر لهذه الجبهة العريضة ، وقال لهم : «ما هذا برأى .. ولست أرى ذلك .. والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل (أى كبير نفع) ، بل عسى أن يكون كلا (عبثا) على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها ، فما يسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والارامل بهذه البلد وبغيره من أرض الشام والعراق ؟؟ .. لقد اشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفييىء ، فلو قسمته أرض الشام والعراق ؟؟ .. لقد اشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفييء ودمه في وجهه (أى دون أن يطلب) .. (ولو قسمته بينكم) اذن اترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم .. فكيف أقسمه لكم ، وأدع من يأتى بغير قسم ؟ ! ..».

ولكن هذه الحجج المنطقية والاجتماعية والاقتصادية التي ساقها عمر لم تقنع القوم ، فقالوا

له «اتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يستشهدوا ؟! ولأبناء قوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا ؟!».

وكان واضحا من هذا الجدل، وتلك الحجج المتبادلة أن انصار قسمة الأرض والأنهار والفلاحين يقفون إلى جانب «الفرد» الفاتح.. بينما يقف عمر إلى جانب «مجموع» الأمة بأجيالها الحاضرة والمستقبلة.. «فالفرد» هو المنطلق والهدف عند هؤلاء، و «الجاعة» و «الدولة» هي المنطلق والهدف عند أمير المؤمنين..

ولم تحسم هذه الحجج الموقف . . واعتبر عمر ان كل ما يقال في هذا الموضوع هو مجرد « رأى » .. فالقضية خلاف في « رأى »، وإزاء هذا الخلاف طلب القوم من عمر أن يستشير ويحتكم إلى من يوثق في رأيهم من رؤوس القوم بالمدينة .. «فاستشار المهاجرين الاولين ، فاختلفوا .. » فقرر العدول عن استشارتهم إلى استشارة رؤساء الانصار ، حيث أقام منهم ما يشبه لجنة التحكيم العليا ، وذلك انه «ارسل إلى عشرة من الأنصار ، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، من كبرائهم واشرافهم ، فلما اجتمعوا .. قال لهم : انى لم ازعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فها حملت من أموركم ، فاني واحد كأحدكم ، وانتم اليوم تقرون بالحق . . خالفني من خالفني ووافقني من وافقني ، ولست اريد أن تتبعوا هذا الذي هو اي ، معكم من الله كتاب ينطق بالحق ، فوالله لئن كنت نطقت بأمر اريده ما اريد به إلا الحق . قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين. قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا انى اظلمهم حقوقهم ، وإنى أعوذ بالله أن اركب ظلما ، ولكن رأيت ان لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى ، وقد غنمنا الله اموالهم وارضهم وعلوجهم ، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله .. وقد رأيت أن أحبس (أى أوقف) الارضين بعلوجها ، واضع عليهم فيها الخراج ، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين المقاتلة والذرية ، ولمن يأتى من بعدهم . أرأيتم هذه الثغور ، لابد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام ، كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ، لابد لها من ان تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء اذا قسمت الارضون والعلوج ؟ ! ١١ ...

عند دلَّكَ حكمت هيئة التحكيم بصواب رأى عمر ، وقالوا له جميعا : «الرأى رأيك ، فنعم ما قلت ورأيت !!» .. وبذلك حسم النزاع ، وانتصر موقف عمر ، فكتب إلى سعد بن أبى وقاص ، فاتح العراق : «أما بعد . فقد بلغنى كتابك ، تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم ، وما أفاء الله عليهم ، فاذا أتاك كتابى هذا فانظر : ما أجلب الناس عليك

به إلى المعسكر من كراع ومال فأقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الارضين والأنهار لعالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فانك ان قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء».

وكتب إلى عمرو بن العاص ، فاتح مصر . «.. أن دعها (أى الأرض دون قسم) حتى يغزو منها حبل الحبلة» (أى الجنين فى بطن أمه) .. ويعلق أبو عبيد القاسم بن سلام على ذلك فيقول : «اراه أراد أن تكون فيئا موقوفا للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن » ، (أى جيل عن جيل) ! (١)

ونحن نريد أن ننبه مرة ثانية إلى أن الدوافع الاقتصادية والاجتماعية هي التي كانت حاسمة في اتخاذ عمر بن الخطاب لهذا الموقف الاجتماعي والاقتصادى المتقدم ، وليست النصوص . . وان كان يبدو لنا أن الرجل كان حريصا على أن يقدم نصا قرآنيا لأولئك الذين تحصنوا في معارضته بالقرآن ، فهو لم يقف متلهم عند قول الله سبحانه (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ..) الآية .

وإنما استمريتلوحتى بلغ قول الله سبحانه « والذين جاءوا من بعدهم..) إلى آخر الآية ، وقال : « قد وجدت حجة فى تركه ، وان لا أقسمه !! (٢) » . نقول ذلك لأن قول الله سبحانه (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا انك رؤوف رحيم) .. نقول : ان هذه الآية يسهل على أنصار تقسيم الأرض بين فاتحيها ان يثبتوا عدم ارتباطها بهذا الموضوع! .

والأمر الذي يقطع بان العوامل الاقتصادية والاجتماعية هي التي كانت الاساس في موقف عمر هذا ، وفي تشريعه «الثورى» الذي «أمم» به «ملكية الرقبة» لهذه الأرض ، هو ان عمر ذاته كان قد فكر في تقسيم هذه الأرض بين فاتحيها ، ولكنه بعد دراسة مؤسسة على احصاء عدد الجند ومساحة الأرض وعدد الفلاحين المعرضين للرق ، عدل عن التقسيم إلى «التأميم» .. ونحن ننقل هذا الدليل القاطع عن أبي يوسف الذي يروى عن «محمد بن اسحق عن حارثة بن مضرب عن عمر بن الخطاب انه أراد أن يقسم السواد (أرض العراق) بين المسلمين ، فأمر بهم أن يحصوا ، فوجد الرجل يصيب الاثنين والثلاثة من الفلاحين ، فشاور

⁽۱) راجع فى كل هذه النصوص (كتاب الخراج) لأبي يوسف ص ۲۲، ۲۷، ۲۵، ۲۰، ۲۷، ۳۰. امو (الأموال) لأبي عبيد القاسم بن سلام ص ۵۷، ۵۸ طبعة القاهرة سنة ۱۳۵۳ هـ.

⁽٢) كتاب الخراج ص ٢٦، ٢٧، ٣٥.

أصحاب محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فقال على (بن أبى طالب) : دعهم يكونوا مادة للمسلمين ! .. » (١)

ودليل آخر يرويه أبو يوسف أيضا عندما يقول: «بلغنا عن على بن أبى طالب أنه قال: لولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض لقسمت السواد بينكم ! » نعلى الذى اشار على عمر بعدم قسمة أرض السواد ، وناصر موقف عمر هذا ضد معارضيه ، لم يكن موقفه هذا نابعا من الاستناد إلى نص قرآنى أو حجة دينية ، بدليل أنه عندما تولى الخلافة لم يمنعه من قسمة أرض السواد بين المسلمين إلا مخافته ان «يضرب بعضهم وجوه بعض» أى الا الصراع الاجتماعي الذى اراد اجتناب تصعيده .. وهو سبب اجتماعي ، يؤكد ان الدوافع التي قادت إلى هذه المواقف كانت في الأساس دوافع اجتماعية واقتصادية حكمت مواقف هؤلاء الرجال العظام في هذه التحولات الاجتماعية التي سجلها لهم التايخ .

مصدر التشريع لضريبة الأرض

وموقف آخر من المواقف الاقتصادية التي سجلتها التشريعات الاقتصادية العمرية في عهد بناء الامبراطورية العربية الإسلامية ، يسجل هو الآخر ذلك «الطابع المدنى» الذي طبعت به اركان هده الدولة الإسلامية .. ويتمثل في المصدر الذي استلهم منه عمر بن الخطاب التشريعات والنظم الضرائبية التي قررها على الأرض المفتوحة .

فلقد كانت الضرائب على الأرض تعرف لنظمها يومئذ نظامان اساسيان يسمى أحدهما نظام «المقاسمة»، ويعتمد على اخذ حصة ونسبة مقررة من المحصول بصرف النظر عن «المساحة» المنزرعة، وبصرف النظر كذلك عن جودة الاثمار أو عدم جودته.. ويعرف الثانى بنظام المساحة ويعتمد على تحصيل قدر معين على المساحة المعينة من المحصول المعين..

وكانت الدولة الفارسية قبل عهد «كسرى بن قباذ» (انوشروان) (٥٣١ ـ ٥٧٨ م) تعتمد نظام المقاسمة ، ولما جاء «كسرى انوشروان) أجرى اصلاحات اقتصادية حققت بعض العدالة النسبية ، وهي الاصلاحات التي جعلت العرب يصفون هذا الملك بصفة «العدل» ،

⁽١) كتاب الخراج. ص ٣٦.

⁽٢) المصدر السابق. ص ٣٦، ٣٧.

وجعلت الرسول _ عليه السلام _ يقول عن نفسه : « ولدت في زمن الملك العادل كسرى ! » وكان من أهم اصلاحات كسرى الاقتصادية استبدال نظام «المساحة» بنظام «المقاسمة»..

وعندما فتحت الجيوش العربية الإسلامية هذه الأقطار ، ودخلت هذه الأرض في تبعية بيت مال المسلمين ، كانت تشريعات كسرى أنو شروان ، وهي التي عرفت باسم «وضائع كسرى» ، هي المصدر الذي استلهم منه عمر بن الخطاب تشريعاته الضرائبية على الأرض الزراعية .. وأقر عمر «وضائع كسرى» المتعلقة باعتاد «المساحة» معيارا لتحديد الضريبة على هذه الأرض .. ويقول «الماوردي» في كتابه (الاحكام السلطانية) «وجرى (عمر بن الخطاب) في ذلك على ما استوقفه من رأى كسرى قباذ» (١) .. وظل هذا النظام الذي استعاره عمر بن الخطاب من تشريعات الدولة الفارسية المجوسية معمولا به زمن الخلفاء الراشدين ، وبني أمية ، وحتى خلافة «المهدى» العباسي ، الذي عاد بالتشريع الضرائبي للأرض الزراعية إلى نظام المقاسمة (١) .

وهكذا تؤكد هذه القسمات التى عرضناها للحياة الاقتصادية ــ وخاصة فى ميدان الأرض الزراعية على عهد الفترة التأسيسية للامبراطورية العربية الإسلامية .. تؤكد هذه القسمات على الطابع المدنى لهذا التنظيم الاقتصادى الذى قام فى هذه الامبراطورية ، كما تحدد طابع العلاقة بين حركة الاجتهاد والتشريع وبين الأسس العامة والمبادئ الكلية التى جاء بها القرآن الكريم فيما يتعلق بحياة الناس وتنظيم دنياهم .. كما تبرز الدور المتميز وغير العادى الذى لعبه الخليفة الثانى عمر بن الخطاب .. ذلك الرجل الذى مازالت عقلانيته ــ وخاصة فى أمور الدولة والحكم ــ فى حاجة إلى من ينفض عنها غبار التاريخ! .

العمدل بين الحاكم والمحكوم

لم يؤلف عمر بن الخطاب كتابا يتحدث فيه عن نظريته ومذهبه فى العدل الاجتاعى بين الناس .. ولكنه ترك لنا فى صفحات التراث كلمات متناثرة ، عبر بها عن ارائه فى المواقف المختلفة والمناسبات المتعددة ، نستطيع أن نستخلص منها ، إذا نحن تأملناها وربطناها

⁽١) الماوردي (الأحكام السلطانية) ص ١٤٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣.

الحراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ، للدكتور محمد ضياء الدين الريس . ص ٧٥ ، ١٠١٠ . طبعة القاهرة سنة
 ١٩٦١ م .

بملابساتها ومناسباتها ، مذهب هذا الخليفة العظيم في العدل بين الناس ..

فهو يكتب إلى أحد ولاته ــ أبو موسى الاشعرى ــ كتابا نعلم منه انه قد حدد لقيام العدل بين الناس وسيادته فى مجتمعهم حدا ادنى هو انصافهم فى أمرين :

الأول: الحكم .. أي القضاء وفصل المنازعات ..

والثانى: قسمة العطاء والمال ، وما يتعلق بهذا الجانب المادى من شئون المعاش والاقتصاد. يكتب عمر لابى موسى الاشعرى ، محددا الحد الادنى والضرورى ، الذى لا غنى ، للإنسان والمواطن عنه ، من العدل ، فيقول : « وبحسب المسلم الضعيف من العدل أن ينصف فى : الحكم ، والقسم » (١) .

وهنا نعلم ان العدل عند عمر لا يقف عند الانصاف المعنوى والقضائى والادارى ، مما تسميه كثير من الدساتير المعاصرة بالمساواة أمام القانون ، وتقف عنده لا تتجاوزه إلى ما عداه من صنوف العدل والمساواة . وذلك ان عمر يمتد بهذا العدل ـ بل ويراه نطاق الحد الادنى منه ـ إلى الانصاف فى قسمة الثروة والأموال !

ولذلك فهو يوصى عماله على الأقاليم بان يوفروا للناس ما يشبع حاجاتهم المعاشية ، كبارا كان هؤلاء الناس أم صغارا ، فيقول لهؤلاء العمال (الولاه) : «.. واشبعوا الناس في بيوتهم ، واطعموا عيالهم» .. بل ويعتبر اشباع هذه الحاجيات المادية أساسا لابد من توافره كي «تحسن أخلاق هؤلاء الناس .. » ! (٢) .

ولقد كانت القدوة العادلة التي يقدمها الحاكم للمحكوم في ميدان العدل والمساواة ، كانت ولا تزال واحدة من اروع القيم والتي ورثها لنا وللإنسانية عمر بن الحطاب فلعدل ليس نصوصا وقوانين وصياغات نظرية تصدر عن حاكم يحيا حياة تتميز وتمتاز عن حياة أوساط الناس. لأن تخلف القدوة الطيبة المتمثلة في الحاكم ، ستفقد ولا شك كل هذه النصوص ما فيها من حرارة وما بها من قيمة وما لها من معنى مفيد وجميل.

. وأهمية هذه القيمة التي يقدمها لنا عدل عمر بن الخطاب تزداد أكثر واكثر ، خصوصا اذا تأمل الإنسان في العديد من المجتمعات التي وإن تمايزت في النظم والصياغات الفكرية الا أنها

⁽۱) تاریخ الطبری. جـ ٤ ص ۲۰۳.

⁽Y) طبقات ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٠١.

قد اتفقت على أمر جوهرى هوان يمتاز حكامها ويتميزون عن جهاهير المحكومين.. ولم يعد هذا الامتياز أمراً يستخفى به أصحابه ، بل اضحى شرعا مشروعا ، تقدم لتبريره وتقريره الأسباب والأفكار التي تتحدث عن أهمية الحاكم ، وتوقف شئون المحكومين على سلامته ، التي غدت تعنى أكثر مما تعنيه سلامة المواطن المحكوم ، ومن ثم فان مشروعية امتيازه وتميزه هي بعض الضرورات التي يقبضيها «الصالح العام»!.. وهي أفكار قد قننت الواقع ، وبررت الاترة والاستئثار ، حتى لقد غدت تلك الميزات التي تتمتع بها القلة الحاكمة في هذه النظم المختلفة سنة طبيعية ومقررة من سنن الحياة !..

ولكن عدل عمر بن الخطاب ينقض هذا الواقع السائد، وينكر ذلك الفكر الذى يبرره، عندما يؤكد على ضرورة تساوى الحاكم فى القانون والاقتصاد، بجمهور الحكومين.

فعنده نجد ان نقطة البدء فى قيام العدل أو اختلاله إنما هى الحاكم .. فنى استقامته وعدله ، أى فى استقامة النظام وعدالته ، استقامة المحكومين وسيادة العدل فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، والعكس صحيح ! .. وبعبارة عمر : «فان الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم الممتهم وهداتهم .. والرعية مؤدية إلى الامام ما ادى الامام إلى الله . فاذا رتع الامام رتعوا .. ! » (١) .. فعلى الحاكم ، أى على نظام الحكم ، تتوقف قيمة العدل ، حضورا أو غيابا ، فى أى مجتمع من المجتمعات .. وما تلك «المشاجب» التى يعلق عليها البعض فساد المجتمع ، من مثل : تغير النفوس ، وفساد الأخلاق ، وحب الشهوات .. الخ .. فيده الاعراض .

وانطلاقا من هذا التحديد لمسئولية الحاكم والنظام فى فكر عمر بن الخطاب يمتد هذا الحليفة العظيم بهذه المسئولية لتشمل مختلف الأنشطة والأماكن والميادين فى المجتمع .. فعمر يحكم فى «المدينة» ولكنه يتحدث عن ضميره اليقظ بمسئوليته عن رعاة اليمن وعن ارامل العراق اللاتى لابد وان تتوافر لهن الاحتياجات! .. بل وعن الجمل الذى يتعثر على شاطئ الفرات لأن الدولة لم تمهد وتعبد له الطريق ..! .. فنى أى بقعة من بقاع الدولة يقف ضمير الحاكم الأعلى ويقف النظام مسئولا عن الظلم ، بل وعن القصور والتقصير ، الواقع على

⁽١) المصدر السابق جـ ٣ ق ١ ص ٢١٠.

الإنسان ، بل وعلى الحيوان .. ! ^(١) .

والمساواة القانونية ، التى قررها عمر بين الحاكم والمحكوم ، تنبع فى فكره ، من طبيعة مهمة الحاكم فى المجتمع الذى يحكم فيه .. فهو ليس «سيدا » للمحكومين .. ولقد سن عمر سنة حسنة عندما جعل من موسم الحج إلى بيت الله الحرام مؤتمرا سياسيا يحاسب فيه الناس ولاتهم وحكامهم بحضرة أمير المؤمنين .. فلقد كان يستدعى الولاة ، حتى اذا اجتمعوا أمام الناس قام خطيبا فقال : «أيها الناس ، انى لم أبعث عالى عليكم ليصيبوا من ابشاركم ولا من أموالكم ، وإنما بعثتهم ليحجزوا بينكم ويقسموا فيئكم بينكم » (أى أن مهمة الولاة هى توفير الحد الادنى من العدل للمحكومين : العدل فى الحكم والقضاء .. والعدل فى قسمة الأموال) .. ثم استطرد عمر قائلا للناس : «.. فن فعل به غير ذلك فليقم ! .. » ولما استكثر عامل مصر ، عمرو بن العاص ، ان ينفذ القصاص على الوالى اذا هو «أدب رجلا من عامل مصر ، عمرو بن العاص ، ان ينفذ القصاص على الوالى اذا هو «أدب رجلا من حالى الله عليه وسلم ــ ، يقص من نفسه ؟ » ثم كتب بيانا عاما وأمرًا شاملا إلى ولاته على الأقاليم يقول فيه : «.. لا تضربوا الناس فتذلوهم ، ولا تحرموهم فتكفروهم ! » (٢) فالحرمان في رأى هذا الخليفة العظيم ، هو سبب شيوع الكفر ـ والعياذ بالله ـ بين الناس ! .. بل ويقرر عمر ان ظلم الحاكم يلغى عقد حكمه ، ويحل الناس من طاعته «فن ظلمه عامله فلا امرة عليه عمر ان ظلم الحاكم يلغى عقد حكمه ، ويحل الناس من طاعته «فن ظلمه عامله فلا امرة عليه دونى ! » (٢)

وحتى يكون هناك عدل حقا ، وحتى تكون هناك مساواة حقيقية بين الحاكم والمحكوم ، فلابد وأن تتعدى الفعالية نطاق النظريات والصياغات إلى الواقع والتطبيق .. بل ولابد أن يحيا الحاكم حياة المحكوم ، حتى يعلم ، بالجتى والصدق ، حقيقة هذه الحياة ، وحتى تصبح طمورحاته في العدل العام عميقة وصادقة وجادة لتعبيرها في ذات الوقت عن طموحاته للعدل الخاص الذي يتوق إليه هو كفرد وإنسان .. وعمر يتساءل ذلك التساؤل الذي لا يزال يدوى ، رغم القرون : «كيف يعنيني شأن الرعية اذا لم يمسسني ما مسهم ؟! .. ويستنكر ان تكون له منزلة خاصة يعجز عن بلوغها المحكومون ويأبي إلا أن تكون حياته أسوه بحياة سائر

⁽١) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢٤٤، ٢٢٠.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢١١ ، ٢٠١ .

⁽٣) تاريخ الطبرى . جـ ٤ ص ٢٠٣ .

الناس .. « اذا كنت في منزلة تسعني وتعجز عن الناس فو الله ما تلك لى بمنزلة حتى أكون أسوة للناس ! .. » (١)

ولقد كان عمر بن الخطاب أمينا كل الأمانة فى تطبيق نهجه هذا على ذاته وأسرته وخاصته .. نهجه هذا فى المساواة بين الحاكم والمحكوم ، وفى أن يحيا الحاكم حياة المحكومين .. وفى هذا الميدان حفلت كتب التراث والتاريخ بالعديد من القصص والوقائع والمأثورات :

- فعمر ينهى خادمه «يسار بن نميل» عن نخل دقيق خبزه ، حتى يظل عيشه فى خشونته على نحو عيش الناس .. ويقسم «يسار» بالله: «ما نخلت لعمر الدقيق قط إلا وأنا له عاص ! » (٢)
- و «حفص بن العاص» يمتنع عن تناول طعام عمر معه ، لأنه طعام خشن ، ويدور بينه وبين عمر هذا الحوار الذي بدأه عمر بالسؤال :
 - .. ا ينعك من طعامنا ؟ ! ..
 - ـ إن طعامك جشب غليظ ، وإنى راجع إلى طعام لين قد صنع لى فاصيب منه!
- أترانى أعجز أن آمر بشاة فيلتى عنها شعرها ، وآمر بدقيق فينخل ، ثم يخبز خبزا رقاقا ، وآمر بصاع من زبيب فيقذف فى سعن ـ (قربة صغيرة يصنع فيها النبيذ) ـ ثم يصب عليه من الماء فيصبح كأنه دم غزال ؟!!
 - _ انى لأراك عالما بطيب العيش! ...
- أجل! .. والذى نفسى بيده لولا أن تنتقض حسناتى لشاركتكم فى لين العيش! .. (") فعمر كان عالما بطيب العيش ، خبيرا بالأطعمة الرقيقة والاشربة التى تشبه دم الغزال! .. ومعاشرا لألئك الذين جعلتهم تطلعاتهم يعافون عيشه الحشن وطعامه الغليظ .. ولكنه الحاكم
- وعمر لا يأخذ بذلك نفسه فقط ، بل وأسرته أيضا .. بل لقد سن سنة تشريعية تجعل العقوبة مضاعفة اذا كان مرتك الذنب من أسرة أمير المؤمنين ! .. وأعلن ذلك في أهله

الذي حمل الأمانة: "كيف يعنيني شأن الرعية اذا لم يمسسني ما مسهم؟!".

⁽١) ، المصدر السابق . ج ٤ ص ٩٨ ، ٢٠١ .

⁽۲) طبقات ابن سعد . جـ ۳ ق ۱ ص ۲۳۱ .

⁽٣) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢٠١.

قائلا: «.. قد سمعتم ما نهيت عنه ، وانى لا أعرف أن احدا منكم يأتى شيئا مما نهيت عنه الا ضاعفت له العذاب ضعفين! (١) .

لكن .. كيف يعرف عمر حياة الناس كى يحياها كواحد منهم ، وهو الحاكم الأعلى الذى يعيش فى العاصمة ؟ بديهى ان بساطة المجتمع وسلوك عمر قد أعاناه على بلوغ ذلك المراد ، خصوصا وانه قد سن سنة التجول ليلا _ العسس _ واستطلاع أحوال الفقراء وعامة الناس .. وسن سنة استطلاع أحوال الأفاق فى مؤتمر الحج الذى يعقده كل عام ..

لكن هذا الخليفة العظيم لم يقف عند هذه الحدود ، فعزم على النزول إلى أقاليم الامبراطورية وولاياتها ، لدراسة واقعها على الطبيعة ومعايشة عامة المسلمين فى المواطن والظروف التى فيها يعيشون ، وقرر أن يخصص لمشروعه هذا عاما كاملا بعطى فيه لكل اقليم من الاقاليم الستة شهرين .. بل واعتبر هذا العام من أفضل أعوام حياته .. فخير أوقات الحاكم وأكثر الأيام بركة فى عمر أمير المؤمنين تلك التى يقضيها فى دراسة حال الرعية ومشاركة الناس ظروف هذه الحياة ! .. يقول عمر عن مشروعه هذا : «لئن عشت ، إن شاء الله ، لاسيرن فى الرعية حولا _عاما _ فإنى أعلم أن للناس حوائج تقطع دونى ، أما عالهم فلا يوفعونها إلى ، وأما هم فلا يصلون إلى ! .. فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المجرين ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرين ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرين ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرين ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرين ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرين ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرين ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المحرة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المحرة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المورة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المورة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المورة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المورة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المورة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المورة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى المورة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير المورة ، فلم بهرين ، فلم بهرين ، فلم

هكذا فكر.. وشرع .. ونفذ في ميدان العدل عمر بن الخطاب ..

فالعدل قيمة اجتماعية ، لابد ان تتعدى حدود النظر والفكركي توضع في المارسة والتطبيق . .

والعدل ، بالنسبة للناس ، يعنى حدا أدنى لابد وأن يتحقق ، متمثلا فى الانصاف القانوني والمالي ..

وفى هذا الانصاف وفى تلك المساواة لابد وأن يتساوى الحاكم بالمحكوم. وأمر هذه المساواة ليس بالصعب ولا هو بالمستحيل ، فقط يجب ان تصح عقيدة الحاكم

⁽١) المصدر السابق. جـ٣ ق ١ ص ٢٠٧.

⁽٢) تاريخ الطبري. جـ ٤ ص ٢٠١، ٢٠٢.

فى العدل ، ويصدق عزمه فى التطبيق ، ويعايش المحكومين ، لأنه لن يعنيه شأنهم اذا لم يمسسه ما يمسهم .. كما قال عمر بن الخطاب ..

ان عمر لم يصعب طريق العدل على الحكام ، كما قال كثيرون .. ولكنه صعب ويصعب على الكثيرين الصدق فى الحديث عن الإسلام وباسمه ، طالما لم ينهجوا ، فى العدل ، نهج هذا الحليفة العظيم ، الذى كان عدله الصورة الامينة لما دعا إليه الإسلام فى هذا الميدان! ..

المال للأمة

وهذا العدل الذي يشترط عمر بن الخطاب لتحقق حده الادنى أن يقوم الانصاف للناس جميعا في قسمة الثروة وتوزيع الأموال ، لا ينبع عند هذا الخليفة العظيم من دوافع الاحسان أو التفضل أو الشفقة على جمهور الأمة وفقرائها ، ولكنه مؤسس على عقيدة اجتماعية اقتصادية «ترى ان المال ـ الذي هو ملك لله مالك كل شيء ـ إنما هو مال الناس جميعا ، فجمهور الأمة تتمثل فيهم ذاتية الإنسان وشخصيته العامة والجمعية ، ذلك الإنسان الذي هو خليفة الله في أرضه ومن ثم فإن ملكية الله سبحانه للمال وحقه فيه إنما تعنى ، في الواقع والتطبيق ، ان يكون هذا المال ملكا لمجموع الأمة وحقا من حقوقها ، يتم توزيعه وفق المعايير والتطبيق ، ان يكون هذا المال ملكا لمجموع الأمة وحقا من حقوقها ، يتم توزيعه وفق المعايير العادلة أو الأقرب إلى العدل ، حسب ما تقرر هذه الأمة وتختار من تلك المعايير . فالحاكم الذي يعدل ـ في رأى عمر ـ لا يتفضل على الناس ، وإنما يقوم بواجبه ، كحامل للأمانة ، في رد الحق إلى أصحابه الاصليين .

وهذه العقيدة «الاجتماعية - الاقتصادية» يعبر عنها عمر عندما يقسم بالله - ثلاثا - فيقول: «والذى نفسى بيده ما من أحد الاله فى هذا المال حق ، اعطيه أو منعه ، وما أحد أحق به من أحد .. وما أنا فيهم الاكأحدهم .. فالرجل وبلاؤه .. والرجل وقدمه .. والرجل وغناؤه .. والرجل وحاجته .. هو ما لهم يأخذونه .. أنه فيؤهم الذى أفاء الله عليهم ، ليس هو لعمر ولا لآل عمر ! ...» (١)

ولقد وضع عمر هذه العقيدة «الاجتماعية ــ الاقتصادية» في التطبيق ، وامتلأت

⁽۱) طبقات ابن سعد جـ٣ ق ١ ص ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٩ .

صفحات تاريخه بالنماذج والوقائع التى تؤكد التزامه التام والخلاق بهذا الفكر المالى الذى عبر عنه فى تلك الكلمات ..

- فهو يقرر أن يكون لكل مواطن فى الدولة حدا أدنى للمعيشة .. ويستشير المسلمين فى مقدار هذا الحد الادنى .. ويجرى التجارب المعاشية ليصل إلى تحديد هذا المقدار .. ويروى «الحارثة بن مضرب» أن عمر طلب احضار مقدار من الطعام _ (جريب) _ (١١) فعجن وخبز ثم عمل «ثريدا» ثم دعا ثلاثين رجلا لأكله فى الغداء ، ثم امر بتكرار ذلك فى وجبة العشاء ، فوجد هذا المقدار كافيا لهذا العدد ، ومن ثم تقرر لكل مواطن «جريبان» فى الشهر حدا أدنى للطعام . . . (٢) .
- وحتى الأطفال الرضع كان لهم نصيب فى بيت مال المسلمين على عهد عمر ، أى نصيب فى مال الأمة .. وفى البداية كان استحقاقهم له يبدأ مع بداية «الفطام» .. ثم ادرك عمر من تجواله بين أحياء المدينة ، ومراقبته مواطن مبيت الرحل والمسافرين أن الأمهات المرضعات يتعجلن وقت فطام الأطفال استعجالا لنصيبهم فى العطاء ، ففزع لما يسببه ذلك من بكاء الأطفال وضعف لبنيتهم قد تودى بحياتهم ، فخطب فى الناس ، يلوم نفسه ، وينتقد تشريعه ، ويعلن ان استحقاق الطفل فى المال يبدأ مع لحظة الميلاد .. قال : «يا بؤسًا لعمر ، كم قتل من أولاد المسلمين ؟ ! .. ألا لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام ، فانا نفرض لكل مولود فى الإسلام ! .. » وأمر المنادى فنادى بذلك فى العاصمة ، وكتب له كتابا إلى الآفاق ! .. (")

وكان عطاء الطفولة هذا الذى قرره عمر ، وكفالة الدولة لهم يزداد مقداره مع تزايد عمرهم فى السنين . . فللطفل عند الميلاد مائة درهم «فاذا ترعرع بلغ به مائتى درهم ، فاذا بلغ زاده . . ! . . » .

ولم يكن حق الطفولة وفقا على من له أب أو أبوان ، بلكان أيضا حقا قرره عمر للأطفال اللقطاء ! .. للقيط مائة درهم ثم يزداد عطاؤه الذي تعطيه الدولة لمن يتولى تربيته .. ووصى

⁽۱) والجريب مكيال قديم مقداره أربعة اقفزة ، والقفيز مكيال مقداره ثمانية مكاكيك . والجريب يطلق أيصا على مساحة الأرض التي تبذر بحب هذا المكيال . وهو يوارى ٦٤ كيلو جراما .

⁽۲) طبقات ابن سعد. جـ٣ ق ١ ص ٢١٩ ، ٢٢٠.

⁽٣) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢١٧.

بهم خيرا ، ويجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال ! .. »

هكذا قرر عمر وطبق المبدأ الذي جعل المال للأمة ، لكل مواطن مسلم كان أو غير مسلم مسلم فيه حق ونصيب ، يبدأ بالحد الأدنى للمعاش ، ثم يتدرج صعودا وفقا لبلاء الإنسان وعمله وحاجته ودوره في بناء المجتمع الجديد .. وعمر ، في تطبيقه هذه العقيدة «الاجتماعية .. الاقتصادية » ، أمر بتدوين أسماء القبائل ، وأسماء كل الأفراد في هذه القبائل ، فجعل لكل قبيلة «ديوانا» .. أي أنه لم يدون فقط ديوان الجيش والجند ، كما هو الشهير في كتب التاريخ ، وإنما دون دواوين للأمة جمعاء ، كبارا وصغارا ، رجالا ونساء .. ! . ونحن نقرأ مثلا : انه أمر «فكتب له عيال أهل العوالى ، فكان يجرى عليهم القوت .. » وأنه «كان يحمل مثلا : انه أخزاعة حتى ينزل «قديدا » فتأتيه القبيلة «بقديد» ، فلا يغيب عنه امرأة ، بكر ديوان قبيلة خزاعة حتى ينزل «قديدا » فتأتيه القبيلة «بقديد» ، فلا يغيب عنه امرأة ، بكر ولا ثيب ، فيعطيهن في أيديهن .. ثم يروح فينزل «عسفان» فيفعل مثل ذلك أيضا ! .. (١) .

وكان عمر يعطى الناس عطاءهم ويقدر لهم نصيبهم من مال الأمة ، حتى ولو زاد هذا العطاء والمال عن احتياجاتهم الضرورية في النفقات .. ولما تحدث إليه «خالد بن عرفطة» عن أن العطاء يشمل الأطفال ، وهم لا يأكلون ، وإن ذلك يؤدى إلى توفير أموال قد لا تنفق فتتعطل ، وقد تنفق فيما لا ينبغي ان تنفق فيه . . سلم له عمر بحدوث مثل هذه النتيجة ، ولكنه أصر على بقاء هذا النظام واستمرار تطبيق هذه الفلسفة المالية .. فقط اقترح لمعالجة هذه الثمرة السلبية الجانبية أن يحث الولاة والعال الناس على توجيه الفوائض المالية لاغراض الانتاج وميادينه ، بدلا من الاغراق فقط في الاستهلاك! .. فالزمن لن يضمن لهم _ بعد عمر _ عدلا يفيض عليهم به المال ، وليس سوى الإنتاج والعمل في تنمية المال سبيلا للأمن عندما تتغير الظروف وتتبدل الفلسفات! .. قال عمر لخالد بن عرفطة ، عن المال والعطاء: «إنما هو حقهم اعطوه ، وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه ! .. فلا تحمدني عليه ، فانه لوكان من مال الخطاب ما اعطيتموه ! .. ولكني قد علمت ان فيه فضلا ـ (زيادة عن حاجات النفقات) _ ولا ينبغي ان احبسه عنهم ، فلوأنه اذا خرج عطاء أحد هؤلاء الاعراب ابتاع منه غنما فجعلها بسوادهم ، ثم اذا خرج العطاء الثانية ابتاع الرأس فجعلها فيها ؟؟ ر. فانى أخاف عليكم ان يليكم بعدى ولاة لا يعد العطاء في زمانهم مالا ! .. فان بقي أحد منهم أو أحد من ولده كان لهم شيء قد اعتقدوه _ (ادخروه) _ فيتكئون عليه . . تلك نصيحتي لك يا خالد بن عرفطة ، وهي نصيحتي لمن هو بأقصى ثغر من ثغور المسلمين ، وذلك لما طوقني الله في

⁽١) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢١٤.

أمرهم .. ولقد قال رسول الله ، ـ صلى الله عليه وسلم ـ : من مات غاشا لرعيته لم يرح رائحة اللجنة ! .. » (١)

非 岩 岩

ولقدكان «للعمل» فى فلسفة عمر الاجتماعية مكان بارز ووزن كبير.. فالعروبة لن يغنى الانتساب لها والافتخار بمجدها عن الإنسان ، ان لم يعمل ، شيئا .. بل ان الانتساب إلى الرسول ، ـ عليه الصلاة والسلام ـ ، لن يغنى عن غير العاملين شيئا .. ويقسم عمر فيقول : «والله ، لئن جاءت الاعاجم بالاعمال وجئنا بغير عمل فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة ! .. فلا ينظر رجل إلى القرابة .. فان من قصر به عمله لا يسرع به نسبه ! ..» (٢)

وانطلاقا من هذا التقدير لقيمة العمل ودوره في التنمية وفي اعطاء الاشياء قيمتها اعاد عمر النظر في أوضاع كثيرة أدت إلى أن يحوز نفر من المسلمين مصادر للثروة ثم يعجزون عن تنميتها وتطوير إنتاجيتها ، فلا هم ينهضون باستثارها ، ولا هم يدعونها للآخرين ، وإنما «يحجزونها» ويحتجزونها .. فهم بدعوى تملكهم لها واقطاع الرسول اياهم هذه المصادر وخاصة الأرض - زعموا لأنفسهم الحق والحرية في ابقائها في حوزتهم واحتجارهم .. أعاد عمر النظر في هذه الأوضاع حتى ماكان منها اقطاعا أقطعه الرسول ، عليه الصلاة والسلام - ، وحتى ماكان منها اقطاعا أقطعه الرسول ، عليه الصلاة والسلام - ، وحتى ماكان منها لصحابة أجلاء «كبلال بن الحارث»!.. فيروى مؤرخو الأموال والخراج في تراثنا أن الرسول عليه الصلاة والسلام - قد اقطع بلالا أرضا طويلة عريضة هي أرض العقيق.. ولم يستطع بلال ان يستثمرها ، فطلب إليه عمر ان يكتني منها بما يطيقه عمله ، ويترك ما بقى للمسلمين .. فحدث بينها خلاف جسده هذا الحوار الذي بدأه عمر بقوله :

- ـ انك استقطعت رسول الله ارضا طويلة عريضة ، فقطعها لك ، وان رسول الله لم يكن يمنع شيئا يسأله ، وأنت لا تطيق ما في يدك ! ..
 - ـ أجل ا .
 - ــ فانظر ما قويت عليه فأمسكه ، ومالم تقدر عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين.
 - لا .. لا أفعل ! .. هذا شيء أقطعنيه رسول الله! ..

⁽١) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢١٥.

⁽٢) المصدر السابق. جـ٣ ق ١ ص٢١٣.

- _ إن رسول الله لم يقطعك لتحتجره عن الناس ، وإنما اقطعك لتعمل ، فخذ منها ما قدرت على عهارته ورد الباقى! .
 - _ لا أفعل ! ..
 - _ والله لتفعلن !! ..

ثم أخذ عمر من بلال ما عجز عن عارته فقسمه بين المسلمين. ثم خطب فى المسلمين فاعلن أن من حاز أرضا ليعمرها ، فاهمل أو عجز ، وجب ان يتركها لمن يقدر على احيائها ، لأن الأرض لمن يعمرها ويفلحها ويحييها «فمن أحيا أرضا ميته فهى له . . ومن عطل أرضا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهى له ! . . (١١)

فالأرض لمن يعمرها ويحييها ، لأن العمل هو الذى يعطى الأشياء قيمتها ، ويضيف للمجتمع والناس جديدا ، وليست الحيازة والاحتجاز والاحتجار ! ..

华 华 彩

وفى نظام عمر الاقتصادى برز نصيب الدولة ــ (الأمة) فى الثروة ، أى برز حجم المال العام ، لاتساع مجالات الانفاق على المصالح العامة ، تلك المجالات التى زاد العدل الاجتماعى من حجمها ، وأضاف اتساع الدولة وازدياد مهامها هذه المجالات اتساعا ..

- فكانت ملكية الرقبة في الأرض المفتوحة _ وهي أودية الانهار بمصر والشام والعراق _ التي
 أصبحت الثروة الاساسية في المجتمع _ كانت هذه الملكية للأمة ..
- وكانت «الصوافي » ـ أغى الأموال والأرض المصادرة ـ من الأعداء وأجهزة الدولة والحرب في البلاد المفتوحة ملكية خالصة للأمة ..
- وكانت هناك من قبل: الملكية العامة لما كان بمثابة المصادر الأساسية للثروة في الدولة . على عهد بساطتها وفقرها قبل عمر ، وهي : الماء والنار والكلأ . التي حددها حديث الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ الذي قال فيه : «ثلاث لا ملكية فيها : الماء والنار والكلأ . . » . وفي رواية أخرى : «المسلمون شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار » . (٢)

⁽۱) , يحيى بن آدم (الحراج) ص٩٣ ، ٩١ . طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ و : أبو عبيد القاسم بن سلام (الأموال) ٤٠٨ ، ٤٠٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

⁽٢) هذا الحديث رواه ابن ماجة في سننه ، ورواه الدرامي في سننه ، ورواه أحمد بن حُنبل في مسنده .

وكانت هناك مراعى للدولة خصصت ، على عهد عمر ، للخيل والإبل المخصصة للقتال ، أو لشئون الدولة ، أو لمساعدة الفقراء على اداء فريضة الحج .. ومن هذه المراعى : النقيع ، والربذة ، والشرف ..

ولكن عمر أصدر أوامره للمشرفين على مراعى الدولة هذه بان يبيحوها للفقراء ، كى ترعى فيها أغنامهم وابلهم ، ويمنعوها عن الاغنياء ، حتى ولوكان هؤلاء الاغنياء من كبار الصحابة الذين سبقوا إلى الإسلام وهاجروا مع الرسول ، مثل عثان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف! .. انه مال عام فهو للدولة .. ولكنه ايضا للفقراء ، دون الأغنياء! .. ويروى «زيد بن اسلم ، عن أبيه» ، فيقول :

«سمعت عمر، وهو يقول «لهني» حين استعمله على حمى الربذه: ياهني، أضمم جناحك عن الناس، واتق دعوة المظلوم فانها مجابة، وادخل رب (صاحب) الصريمة وتصغير: صرمة (بكسر الصاد وسكون الراء) وهي القطيع الصغير من الابل والغنيمة (تصغير: غنمة.. وهي القطيع الصغير من الغنم) ... واياى (دعني) و ونعم (بفتح النون والعين: ماشية) وابن عفان وابن عوف فانها ان هلكت ماشيتها رجعا إلى نخل وزرع، وان هذا المسكين ان هلكت ماشيته جاء يصرخ: يا أمير المؤمنين! .. فالكلأ أهون على ؟! أم غرم الذهب والورق والفضة) - ؟! انها لارضهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، والسلموا عليها في الجاهلية، والسلموا عليها في الإسلام.. والمال مال الله، والبلاد بلاد الله!.. (١)

فالمال مال الله ، والبلاد بلاد الله ، والدولة تختص بما تختص به للمصالح العامة ومن هذه المصالح رعاية شئون غير القادرين ، أما القادرون فلاحق لهم فى هذا المال العام لأن لديهم ما يكفيهم ، فلا عدل فى مشاركتهم الفقراء فها يسدون به الحاجات ويلبون به الاحتياجات !

تلك كانت نقطة الارتكاز والانطلاق في فلسفة العدل والفكر الاجتاعي عند عمر بن الخطاب .

وعلى حين كان موقف عمر وعدله منحازا الانحياز كله لمجموع الأمة ، وبالذات لفقرائها ونحتاجيها ، كان عدله هذا بالمرصاد لذلك النفر من أشراف قريش وقدأمى اثريائها وقادتها وملئها الذين وقفوا من الإسلام موقف المناهضة والعداء دفاعا عن المظالم الاجتماعية التي كانوا منها يستفيدون ولآلامها يستثمرون ..

⁽١) الأموال. ص ٤١٨، ٤١٩.

وبعد فتح مكة ، فى السنة الثامنة من الهجرة ، أسلم كل هؤلاء ، وسموا بمسلمة الفتح ، وكان العطاء والمال وتأليف القلوب بهما من وسائل اجتذاب العديد منهم إلى النظام الجديد .. وظل الكثير من المسلمين على حذر من الكثير من هؤلاء .. وفى عهد عمر ، وبعد الفتوحات وما جلبت للدولة من ثروة وثراء ظهرت تطلعات الكثيرين من هؤلاء الأشراف والسادة ، ورأوا الفرصة سانحة لحيازة الأرض فى البلاد المفتوحة ، بل والقفز إلى جهاز الدولة وقيادتها تحت رايات الإسلام ، كما كان لهم جهازها وقيادتها بمكة قبل الإسلام ! ..

وسجل التاريخ ان عمر بن الخطاب كان شديد الوعى بهذه المخاطر الجديدة ، شديد الحذر من هؤلاء القوم ، شديدا عليهم الشدة كلهاكى يحول بينهم وبين تحقيق ما يريدون . . ! .

فهو يحذر هذا النفر من سادة قريش عندما رآهم يجتمعون معا ويأتمرون من دون المسلمين. حذرهم من احياء عصبيهم القديمة وتميزهم الذى قضى عليه ظهور الإسلام ، وقال لهم حكما يروى ابن عباس = : * بلغنى أنكم تتخذون مجالس ، لا يجلس اثنان معاحتى يقال : من صحابة فلان ؟ من جلساء فلان ؟ حتى تحوميت المجالس ! ... فيضوا مجالسكم بينكم ، وتجالسوا معا = (10) اندمجوا فى عامة الناس = 10 فإنه أدوم لألفتكم ، وأهيب لكم فى الناس ! = 10 بين يتوجه عمر إلى الله شاكيا هذا الملأ من قريش ، الذين كرههم وكرهوه ، فيقول : اللهم ملونى ومللهم ! واحسست من نفسى وأحسوا منى ، ولا ادرى بأينا يكون الكون ، وقد أعلم ان لهم قبيلا منهم ، فاقبضنى إليك ! ! = 10 ... (1)

وهذا واحد من اشراف قريش واثريائها : عبدالله بن أبى ربيعة بن المغيرة المخزومي يسعى لأن تكون له بالعاصمة مرابط خيل كثيرة ، ويرى عمر أن في ذلك ما يحدث أزمة في أعلاف الحيل بالمدينة ، فيمنعه من ذلك ! . . فلما كلم الناس عمر في ذلك اشترط ان يجلب ابن أبى ربيعة لحيله أعلافها من املاكه خارج المدينة ، وقال : «لا آذن له إلا أن يجيء بعلفها من غير المدينة » . . فنفذ أمر عمر «وارتبط عبد الله بن أبى ربيعة أفراسا ، وكان يحمل إليها علفا من أرض له باليمن (٢) ! » . .

وهند بنت عتبة تقترض قرضا من بيت مال المسلمين لتتاجر فيه ، ولكن أبا سفيان ينصحها بأن تتلكأ فى رد هذا القرض لبيت المال! .. ويعلم بذلك عمر بن الخطاب ، فلا يتردد فى حبس أبى سفيان ، وهو من هو فى ملأ قريش ، وهو قائد حربها الطويلة ضند الإسلام! ..

⁽۱) تاریخ الطبری. جـ ٤ ص ۲۱۳ ، ۲۱۶.

⁽Y) المصدر السابق. جرع ص ٢١٤.

ويستمر حبسه حتى ترد هند قرضها إلى بيت مال المسلمين (٥٩ ..

ولقد بلغ موقف عمر بن الخطاب ضد ملاً قريش ذروته عندما حجر عليهم فى العاصمة ، ومنعهم من مغادرتها إلا باذن منه ، ولمدة محددة وأجل معلوم ! .. فقرر عليهم ما نسميه بلغة عصرنا بالتوقيف أو تحديد محل الاقامة ! وذلك حتى يمنعهم من تحقيق مطامحهم المالية ومطامعهم فى التراء بالبلاد الغنية المفتوحة .. ولقد كان بعض هؤلاء السادة يريد أن يتحايل على مغادرة العاصمة باسم الغزو فى سبيل الله ، فكان عمر يبتسم له ، ويقول : حسبك غزوك مع رسول الله ؟ ! .. والطبرى يحدثنا عن هذا الموقف الذى اتخذه عمر من أشراف قريش مؤلاء ، ويضع يدنا على أهميته الاجتماعية ، فيقول : وكان عمر بن الحطاب قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج فى الملدان إلا بإذن وأجل .. » .. ثم يستطرد فيضع يدنا على الآثار السيئة التي ترتبت على اهمال حظو عمر بعد أن تولى الخلافة عثمان بن عفان ، فيقول : «فلما ولى عثمان لم يأخذهم بالذى كان عمر يأخذهم به ، فخرجوا إلى البلاد ، فلم فيقول : «فلما ولى عثمان لم يأخذهم الناس .. وتقربوا إليهم ، وقالوا : يملكون فيكون لنا فى فيقول : «فلم حظوة ؟ ! . فكان ذلك أول وهن على الإسلام وأول فتنة كانت فى العامة !! .. ملكهم حظوة ؟ ! . فكان ذلك أول وهن على الإسلام وأول فتنة كانت فى العامة !! ..

فعمر .. بوعيه الاجتاعى ، وعدله بين الناس .. رأى المال مال الأمة ، ومال جمهورها وعامتها بالدرجة الأولى .. ورأى الحجر واجبا ضد اشراف قريش ، حتى ولو كانوا مسلمين ومهاجرين أولين .. فكان فى ذلك صلاح الإسلام والمسلمين .. فما ان تبدلت السلطة .. وتغيرت المواقف ، وانطلق الخاصة ، فملكوا وملك بواسطتهم وفى حاهم الاتباع والاذناب ، حدث حدث _كما يقول الطبرى _ «أول وهن على الإسلام ، وأول فتنة فى المسلمين ! » .. حدث ذلك عندما غاب عدل عمر بن الخطاب عن ساحة المجتمع والسلطة فى ديار الإسلام ! ..

وماذا للحاكم في المال العام

المال مال الله ، والبلاد بلاد الله ، وحق الله هو حق المجتمع ، أى مجموع الأمة وجمهورها العامل ، الذى يجيى الأرض الميتة ويمنحها العمران والزينة .. تلك هي الفكرة والعقيدة

⁽١) المصدر السابق. جـ ٤ ص ٢٢١.

⁽٢) أبن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة. جـ ١١ ص ١٢ ، ١٣ طبعة الحلبي. القاهرة.

الجوهرية والمحورية فى الفكر والتطبيق الاجتماعي لعمر بن الخطاب ، وللدولة الإسلامية التي قادها هذا الحليفة العظم ..

وإذا كان الأمر هكذا .. فما هو مكان الحاكم الأعلى للدولة _ وبتعبير عصرنا : الحكومة _ من مال الدولة العام ؟؟ .. وما هو حقه ونصيبه ، كحاكم ، فى هذا المال ؟؟ ..

إن موقف عمر من هذه القضية ، هو الآخر ، صفحة من صفحات عدله الاجتماعي التي لازالت تتألق بالضوء المشع والساطع في تراثنا وتاريخنا منذ عصره وحتى هذا العصر الذي نعيش فيه ..

لقد كان عمر - كما كان أبو بكر الصديق - تاحرا من تجار القرشيين بمكة ، قبل اسلامه وبعده ، ومن تجار المهاجرين الاولين بالمدينة بعد أن هاجر إليها .. وظل كذلك حتى تولى الحلافة والسلطة العليا كأمير للمؤمنين ، فشغلته مهام الدولة عن تحصيل رزقه ورزق أهله من التجارة ، فتوقف عن مزاولة مهام تجارته ، ومع ذلك ظل لا يتناول من مال الدولة شيئا ، حتى اصابه جهد وحلت به الشدة .. وبعبارة «سهل بن حنيف» في روايته عن أبيه : «مكث عمر زمانا لا يأكل من المال شيئا حتى دخلت عليه في ذلك خصاصة ! ..»

ولم يكن نظام دولة الحلافة يعرف «الرواتب والمخصصات» لقاء تولى المناصب ، وإنماكان يعرف الرواتب والمخصصات _ (العطاء) _ لقاء الحاجة والاحتياج ، فالمحتاج يأخذ ، بقدر حاجته ودوره ، عطاءه بصرف النظر عن موقعه في النظام ، حاكماكان أو محكوما . والمستغنى لا يأخذ من المال العام شيئا ، حاكماكان هذا المستغنى أو محكوما ! . اللهم إلا ماله من «عطاء».

فلها احتاج عمر لما يتعيش به هو وأهله دعا إلى مؤتمر حضره كبار الصحابة ، وفى مقدمتهم الهيئة الشورية التى حملت مسئولية الحكم فى الدولة بعد وفاة الرسول ، عليه الصلاة والسلام .. ، هيئة (المهاجرين الأولين) .. وحدتهم أن أمر الخلافة قد شغله عن تحصيل أسباب معاشه ، ثم سألهم عن القدر الذي يحق له أن يتناوله من مال الأمة العام .. وبعبارته : «لقد شغلت نفسى فى هذا الأمر .. فما يصلح لى منه ؟ » .. فتعددت الاراء .. ففريق عبر عنهم عثمان بن عفان كان رأيه ان يتوسع الخليفة ما شاء له التوسع فى الانفاق على نفسه وأهله ، بل وغير أهله ، من المال العام .. فله ان يأكل هو ، وان يطعم من يشاء .. قال عثمان لعمر : «كل وأطعم ! .. ومع عثمان فى هذا الرأى كان سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، قريب عمر ،

وأحد (المهاجرين الأولين) .. ولكن عمر نفر من هذا النهج ورفض هذا الرأى ، وطلب رأى على بن أبي طالب ، الذى أشار بأن للخليفة من مال الأمة العام ما يسد حاجاته وحاجات أهله فقط ، لأن ذلك إنما يحل له بحكم الحاجة ، كواحد من المسلمين ، لا بحكم امتياز يرتبه له كونه حاكما للمسلمين! .. فلما سأل عمر عليا: «ما تقول أنت فى ذلك ؟» أوجز على الجواب فقال: «غداء وعشاء!!» بو فاستراح عمر ، واستقر الرأى على هذه الفلسفة وعلى ذلك التحديد (۱۱) .. فتقرر أن يكون لعمر من مال الأمة ما يسد حاجاته وحاجات أهله ، فى حدود وسط ، كمواطن قرشى من أوساط الناس: «قوته وقت عياله ، لا وكس ولا شطط رمع التوسط ، لا بخس ولا زيادة) ـ وكسوتهم وكسوته للشتاء والصيف ـ (حلة للصيف وأخرى للشتاء) ـ ودابتان لجهاده وحواجّه وحجته وعمرته» وبعد ذلك له عطاؤه ، كواحد من أقرابه فى الإسلام ، عندما يقسم ما أفاء الله على المسلمين «والقسم بالسوية!» (۲)

ولقد أكد عمر هذه الفلسفة وهذا النهج وهذا التحديد فى الكثير من المواقف والعديد من المناسبات . وعندما اشتبه على البعض تحديد الفواصل بين ما للحاكم وما للأمة فى المال العام ، وظنوا ان ما للدولة هو لأمير المؤمنين ، استنكر عمر ذلك ، واوضح لهم الأمر قائلا : «أنا اخبركم بما استحل من مال الله . يحل لى : حلتان ، حلة فى الشتاء وحلة فى القيظ ، وما احج واعتمر عليه من الظهر - (الدواب) - وقوتى وقوت اهلى كقوت رجل من قريش ، ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ، ثم انا بعد رجل من المسلمين يصيبني ما أصابهم ! » . . (")

استراح عمر لهذا النهج ، والتزم هذا التحديد ، واخذ نفسه بهذا المنطق الصعب .. فكان ينفق درهمين في اليوم ، هو وعياله ! .. ويذهب من المدينة إلى مكة حاجا فلا يتخذ لنفسه بناء ولا فسطاطا ــ (خيمة) ـ يتقى بهها الشمس ، وإنما ينشركساء على شجرة فيستظل تحته ! .. ويستكثر على غلامه ان تبلغ نفقات رحلتهم للحج خمسة عشر دينارا .. ! ويمرض فيوصف له العسل علاجا ، فلا يتناوله من بيت المال الا بعد أن يصعد المنبر خطيبا ، فيعرض أمره على المسلمين ويأخذ منهم الاذن في قربة صغيرة من العسل ، قائلا : «ان أذنتم لي فيها اخذتها ، والافانها على حرام ! .. (1)

ا(١) طبقات ابن سعد. جـ ٣ ق ١ ص ٢٣١.

⁽۲) تاریخ الطبری جـ ۳ ص ۲۱۲.

⁽٣) علمقات ابن سعد. جـ ٣ ق ١ ص١٩٧.

⁽٤) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢٢٢، ٢٠٠، ١٩٨.

ويزيد من روعة موقف عمر هذا ويعلى من قدر نهجه هذا فى العدل الاجتماعى ووضع الضوابط التى تضبط ما للحاكم فى مال الدولة ، ان هذا النهج وذلك السلوك قد قام واستمر وبرزت معالمه ورسخ فى أرض التجربة السياسية لدولة الخلافة الراشدة وسط معارضات كثيرة من اناس كثيرين .. فلقد كانت هناك تطلعات قوية تريد ان يصبح أمير المؤمنين قدوة فى العيش الهنى والانفاق السخى والحياة الباذخة ، كى يحل للآخرين هذا النمط من انماط الحياة ودن لوم أو عتاب ، خصوصا وان الخيرات قد زادت ، والأموال قد وفدت ، والفتوحات قد غمرت العاصمة بكنوز ماكان ليحلم بها العرب الأولون ! ..

كان تيار التطلعات قويا ، وحملة هذه الرغبات كثيرين .. وكان رفض عمر شديدا ، وصموده عنيدا .. ! .. .

• فهذا تحرك جماعى يمثله وفد من جماعة المسلمين يسعى إلى منزل عمر يطلبون منه ان ينفق بسخاء ، ويوسع على الآخرين فى الانفاق ، لأن المال كثير.. ولكنهم يهابون الحديث إلى عمر فيما جاءوا من اجله ، فيتحدثون إلى ابنته حفصة فيقولون : «أبى عمر الا الشدة على نفسه وحصرا ، وقد بسط الله فى الرزق ، فليبسط فى هذا الفىء فيما شاء الله ، وهو فى حل من جماعة المسلمين ! ».

فهم يطلبون له تغيير نهجه ، ويحملون له موافقة جماعتهم على هذا التغيير!..

ولقد مالت حفصة إلى رأيهم .. أى ان هذه التطلعات قد وجدت لنفسها موقعا فى بيت عمر ، وعند من ؟ عند حفصه ، احدى زوجات الرسول ، _ عليه الصلاة والسلام _ ، .. ولكن عمر يصد هذا التيار فى قوة إنسانية علقة .. فى قوة القديسين ، بل نقول : فى قوة أمير المؤمنين ؟ ! .. ويعتب على حفصة ، بل يعنفها ، فيقول : «يا حفصة بنت عمر ! نصحت قومك وغششت اباك ! .. إنما حق أهلى فى نفسى ومائى ، أما فى ديني وامانتى فلا ؟ ! (١) .. المغيم عنى : ان رسول الله قدر فوضع الفضول _ (زيادات الأموال وفوائضها) _ فى مواضعها ، وتبلغ بالتزجية _ (استعان بما يكفيه) _ وانى قدرت _ .. فوالله لأضعن الفضول فى مواضعها ، وأتبلغن بالتزجية _ (استعان بما يكفيه) _ وانى قدرت _ .. فوالله لأضعن الفضول فى مواضعها ، وأتبلغن بالتزجية _ (استعان بما يكفيه) _ وانى قدرت _ .. فوالله لأضعن الفضول فى مواضعها ، وأتبلغن بالتزجية _ (استعان بما يكفيه) _ وانى قدرت _ .. فوالله لأضعن الفضول

● وهذا عم الرسول ، _ عليه الصلاة والسلام _ ، العباس بن عبد المطلب ، _ رضى الله

⁽١) المصدر السابق. جـ٣ ق ١ ص ١٩٩.

⁽۲) تاریخ الطبری . جـ ۳ ص ۹۱۷ .

عنه .. ، يتحدث إلى عمر طالبا منه العدول عن عيشه الخشن ، وإقامة الولائم الطيبة والمآكل اللينة ، ودعوة الصحابة إليها ، يأكلون ويتحدثون ! .. فيرفض عمر ، ويحدث . العباس عن أن الرسول وأبا بكر قد «عملا عملا وسلكا طريقا .. وأنى إن عملت بغير عملها سلك بى طريق غير طريقها» ! (١) .

- وهذا عبد الله بن عمر بن الخطاب يحاول اختراق حصن التقشف عند أبيه ، فيحدثه عن ال هذا التقشف قد اصاب الله بالهزال! .. ولكن عمر يحسم الأمر ، وينهى إليه أن تلك مسئوليته هو ، وليست مسئولية بيت مال المسلمين! (٢٠) .
- وابن آخر من ابناء عمر ، هو عاصم .. استشعر عمر منه الركون إلى عطاء أبيه ونفقاته التي ينفقها من مال المسلمين فنهاه عمر عن ذلك الركون ، وقال له : يكفيك انى قد انفقت عليك شهرا .. فاذهب واستعن بمال لى ، بعه وشارك احدا من تجار قومك فى تجارته ، واكسب ما تنفقه على نفسك واهلك .. وإياك ان تمد بصرك فتطمع فى شىء من مال المسلمين «فاكان هذا المال يحل لى قبل أن اليه _ (قبل خلافتى) _ إلا بحقه .. وهو الآن أشد حرمة على ، لأنه قد أصبح أمانتى !! (٢)
- وهذا واحد من اصهار عمر ، يأتيه طامعا فى عطاء من بيت مال المسلمين ، فيغضب عمر ، وينهره قائلا : اردت أن التى الله ملكا خائنا ! ؟ (٤) » فهو اذا وضع مال الناس فى غير موضعه خرج عن معنى الخلافة وبهج الإسلام وخلق الأمانة ، واصبح ملكا جبارا ، بل وملكا خائنا ! ..

يصمد عمر أمام أصحاب هذه الرغبات والتطلعات .. ويرسخ بناء العدل الذي رعاه في أرض التجربة الإسلامية .. ويؤكد للناس ما يجب عليه وعليهم رعاية لهذا النهج العادل في الفكر والتطبيق الاجتماعي ، فيحدث الربيع بن زياد عن مكانه الحق ، الذي يجب ان لا يتعداه ، من مال الامة والدولة ، فيقول : «.. ان متلي وهؤلاء ، مثل قوم سافروا ، فدفعوا نفقاتهم إلى رجل منهم ، فقالوا : انفق علينا ، فهل يحل له ان يستأثر منها بشيء ؟!» .. فلها

⁽١) طبقات ابن سعد. جـ٣ ق ١ ص ٢٠٧.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ١٩٨.

⁽٣) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ١٩٨.

⁽٤) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢١٩.

أجاب الربيع بالنفي قال عمر: «فكذلك مثلي ومثلهم ..» (١) .. وفي موطن آخر تتكرر عنده الفكرة ويتغير التمثيل ، فيقول: «انى أنزلت نفسي من مال الله منزلة مال اليتم ، ان استغنيت استعففت ، وان افتقرت أكلت بالمعروف .. فان أيسرت قضيت !! .. ولا يحل لى من هذا الملك إلا ماكنت آكلا من صلب مالى ! (٢) .. والله لوددت انى خرجت منه كفافا ، لا على ولا لى ! (r) .

وأكثر من هذا الصمود وأروع ، تلك الحقيقة التي تلفتنا إليها عبارة عمر : «فان ايسرت قضيت ! » .. فما يتقاضاه أمير المؤمنين ، ليسد به خاجته ، من بيت المال إنما هو نفقة علتها الحاجة ، فاذا ما استغنى فلا حق له فيها ، بل ان عليه القضاء والرد لما أخذ وانفق اذا تيسر له الغنى والاستغناء حتى بعد الانفاق ! .. فهو اذن قرض ودين قضاؤه مرهون بتحقق الوفر والقدرة على السداد والوفاء !!

ويؤكد هذه الحقيقة ، ذات الدلالة الهامة ، ما حدث عندما حضرت الوفاة عمر بن الخطاب فلقد أحصى ما فى ذمته لبيت المال ، فوجده ستة وثمانين ألف درهم ، وأوصى ابنه عبد الله بوفائه من ماله ، فان لم يكف فن مال «عدى» — (البطن الذى ينتسب له عمر من بطون قبيلة قريش) — فان لم يكف فن مال قريش ! .. قال عمر لابنه : يا عبد الله ، انظر كم على من الدين — فحسبه فوجده ستة وثمانين ألف درهم — .. ان وفى لها مال آل عمر فأدها عنى من أموالهم ، وإن لم تف أموالهم فاسأل فيها بنى عدى بن كعب ، فان لم تف من أموالهم فاسأل فيها قريشا ، ولا تعدهم إلى غيرهم إ » ($^{(3)}$).

وقبل ان يدفن عمر كان ابنه عبد الله قد أحضر هيئة (المهاجرين الأولين) وعددا من الأنصار ، واشهدهم على نفسه بتحمله دين أبيه قبل بيت مال المسلمين .. ولم تمض على دفن عمر «جمعة حتى حمل عبد الله المال إلى الخليفة عثان بن عفان ، واحضر الشهود على البراءة بدفع المال ! .. » (٥)

⁽١) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢٠١.

⁽٢) المصدر السابق. جـ٣ ق ١ ص ١٩٧، ١٩٨.

⁽٣) المصدر السابق. جـ٣ ق ١ ص ٢٠٧.

⁽٤) المصدر السابق. جـ ٣ ق ١ ص ٢٤٤.

⁽٥). المصدر السابق. جم ق ١ ص ٢٦٠.

صنع عمر هذا الصنيع .. وأقام تلك الحدود التي فصلت بين ما للأمة وما للحاكم فى المال العام .. وارسى قواعد تلك الفلسفة الاجتماعية التي جعلت المال للأمة ، والمعيار الذى يحكم انفاق الحاكم منه هو معيار الحاجة ، وما يتقرر له منه هو بمثابة الدين يجب الوفاء به والرد له عند الغنى والاستغناء ! .

ولقد سن هذا الخليفة العظيم السنة العادلة فى مواجهة تيار من التطلعات قوى وعظيم ، فزاد ذلك من عظمته ، حتى لقد غدا عدله الاجتماعى منارة يجتذب سنا ضوئها عقول الباحثين وقلوب المستضعفين منذ عصره حتى الآن ! . .

* * *

ولم يكن عمر وحده هو جهاز الدولة على عهد خلافته ، فلقد كان هناك «العال» - (الولاة) - على الأقاليم .. ولقد اجتهد عمر فى أخذهم بهذا المنهج العادل والشديد .. فاستن سنة احصاء أموالهم الخاصة وقت تعيينهم فى مناصبهم ، ثم احصائها وتقديرها حينا بعد حين ، وعندما وجدها قد تضاعفت ، لدى بعضهم ، شاطرهم هذه الأموال ، أى قاسمهم اياها مناصفة ، أى انه ترك أصل ماكانوا يملكون قبل توليهم ولاياتهم وصادر منهم كل ما زاد عليها وقت توليهم هذه الولايات ! .. وهو صنع ذلك مع صحابة اجلاء .. بل وعزل بسبب ذلك عددا من هؤلاء الصحابة الاجلاء ، من امثال سعد بن أبى وقاص ، وأبى هريرة ، عليهم رضوان الله .. (1)

وكان عمر يشجع المسلمين على مراقبة ثروات الولاة ، فراقبوهم .. وكتب شعراؤهم إلى عمر شعرا يشكو ويصف نمو ثروات الحكام .. فعندما «رأى عمرو بن الصعق أموال العال ــ (الولاة) ــ تكثر ، استنكر ذلك ، وكتب إلى عمر بن الخطاب بابيات شعر ، فبعث إلى عمل معد بن أبى وقاص وأبو هريرة ، فشاطرهم أموالهم ! » .

ويروى ابن سيرين قصة مصادرة عمر لنصف ثروة أبى هريرة ـ وكان واليا على البحرين ـ وتعنيفه اياه فيقول: لما قدم أبو هريرة من البحرين دار بينه وبين عمر هذا الحوار، الذي بدأه عمر بقوله:

ـ يا عدو الله وعدو كتابه ، أسرقت مال الله؟! ..

ــ لست بعدو الله ولا عدو كتابه ولكني عدو من عاداهما ، ولم أسرق مال الله! ..

^{. -} فن أين اجتمعت لك عشرة آلاف درهم ؟ ! . .

⁽١) المصدر السابق. جـ٣ ق١ ص ٢٠٣، ٢٢١.

_ خيلي تناسلت ، وعطائبي تلاحق ، وسهامي تلاحقت! ..

ولكن عمر رفض منطق أبي هريرة ، وصادر المال .. وبعبارة ابن سيرين : «فقبضها منه» _ أى العشرة آلاف درهم _ وحزن أبو هريرة ، ولكنه لم يستطع أن يصنع شيئا . اللهم $\|V\|_{\infty}$ قال : _ « فلما صليت الصبح استغفرت لأمير المؤمنين ؟ ! » .. ولكنه رفض ان يتولى الامارة في عهد عمر ولما سأله عمر :

_الا تعمل ؟ _ (أى الا تتولى العمل : الولاية) ؟ .. قال : _ لا .. أخشى ثلاثا ، ان يضرب ظهرى ، ويشتم عرضى ، وينتزع مالى !! .. (١١) .

أى انه رفض الولاية ، لمصادرة المال ، ولافتقاد ما نسميه فى عصرنا بالحافز المادى ! .. ولكن عمر أهمل أمر توليته ، لأنه رفض منطقه من الأساس ! ..

ولقد كان وراء موقف عمر هذا من تنمية الولاة والحكام لثرواتهم أثناء توليهم مناصبهم قاعدة ادارية واقتصادية واجتاعية حددها وطبقها ، ومنع بها اشتغال هؤلاء الحكام بجمع الثروة وتنميتها طالما كانوا حكاما يستطيعون تحصيل الميزات والامتيازات .. فال الأمة العام تتولاه الدولة .. ولكن الفرق كبير والبون شاسع بين ملكية الدولة العامة والملكية الخاصة للولاة والحكام .. وقصة عمر مع الوالى «عتبة بن أبي سفيان» شاهد على هذا الذي نقول .. فلقد تولى عتبة حكم «كنانة» ، فاشتغل بالتجارة فيها وهو وال عليها ، ثم رجع إلى المدينة بثروته التي حصلها ، فسأله عمر :

- ــ ما هذا يا عتبة ؟ ! ..
- ـ ما خرجت به معی ، تاجرت فیه! ..
- ــ ومالك تخرج المال معك في هذا الوجه؟! ..

ثم امر بمصادرته «فصيره في بيت المال»!

واشتهرت تلك القصة يومئذ .. بل لقد ظلت حية فى الاذهان حتى بعد وفاة عمر ، ووفاة عتبة ، فعندما تولى الخلافة عثمان بن عفان ، وهو أموى مثل عتبة بن أبى سفيان ، عرض على أبى سفيان ان يود إليه ما صادره عمر من ابنه ، قائلا : «ان طلبت ما اخذه عمر من عتبة رددته عليك ! ...» (٢) فلقد كان لعثمان ، رحمه الله ، فى الأموال نهج خالف فيه نهج

⁽١) الأموال ص ٣٨١، ٣٨٢.

⁽۲) تاریخ الطیری , جہ ی ص ۲۲۰ .

عمر.. وهو القائل : - ان عمر كان يمنع أهله وأقرباءه ابتغاء وجه الله ، وانى أعطى أهلى وأقربائيي ابتغاء وجه الله ! » (١) .

اذن .. فنهج عمر فى العدل لم يكن استثناء ذاتيا اقتصر عليه ووقف عنده وعند منصبه كأمير للمؤمنين، وإنما كان نهج دولة وفكر أمة وقانون مجتمع ، بدأ به الأمين الأكبر على أمر الأمة ، فالتزم به هو وأهله وذووه ، ثم اجتهد ليعممه على الذين وضعت بين أيديهم مقاليد الحكم وأمانة السياسة لهذه الأمة ، فى العاصمة كانوا أم فى الأقاليم ..

عام الرمادة

وانه لمن خطأ الرأى وخطأ القول أن يحسب البعض أن عدل عمر بن الخطاب كان استثناء من المألوف وشذوذا عن القاعدة ، وضرورة ارتبطت بظرف من الشدة طرأ على حياة المسلمين ..

فنى بعض الأحيان يلمح القارىء اشارات البعض إلى أن شدة عمر فى العدل والمساواة كانت ضرورة اقتضتها الضائقة التى مرت بالمسلمين على عهده ، وضائقة عام الريادة بالذات .. وتلك محاولة لاطفاء نور هذه المنارة من منارات العدل الاجتاعى ، حتى تتيح الظلات السبل للفكر الذى يبرر المظالم والاستغلال! ..

- فنحن نعرف ان ثروة الدولة الإسلامية لم تكثر كهاكثرت على عهد عمر بن الخطاب .. فبعد أن كانت ثروتها آبار مياه قليلة ، وأعشاب كلأ متناثرة فى الصحراء ، وتجارة محدودة ، ضمت اودية الزراعة فى العراق وفارس ومصر والشام ، وأصبحت لها خيرات النيل وبردى ودجلة والفرات .. مع ما ضمت الامبراطورية من صناعات وحرف وتجارات ، وزخرت به من فنون .. ومع ما صادرت من كنوز سال لها لعاب قوم ، وبكى لرؤيتها ، ولخوف آثارها ، عمر بن الخطاب عندما سطعت عليها الشمس فى ساحة مسجد الرسول ، ـ عليه الصلاة والسلام ـ ! . .
- ونحن نعلم ان خلافة عمر وامارته للمؤمنين قد دامت عشر سنوات وستة أشهر وأربعة أيام ــ

⁽١) المصدر السابق. جـ ٤ ص ٢٢٦.

(من ٢٢ جادى الآخرة سنة ١٣ هـ ٢٣ أغسطس سنة ٢٣٤ م حتى ٢٦ ذى الحجة سنة ٢٣ هـ ٣ نوفمبر سنة ١٤٤ م) _ .. بينما عام الرمادة والمجاعة لم يدم أكثر من تسعة أشهر من شهور السنة الثامنة عشرة من الهجرة ! .. فعدل عمر هو القاعدة في طول خلافته ، وتشريعات هذا العدل كانت فكر الدولة الاجتماعي طوال عهده ، ولم تكن خاصية اختصت بها الشهور التسعة التي سميت في التاريخ : عام الرمادة ..

ثم ان مجاعة الرمادة هذه لم تكن عامة فى الامبراطورية الإسلامية كلها ، وإنماكانت شدة أصابت بادية شبه الجزيرة وحدها لانعدام المطر ، الذى أدى إلى انعدام الكلأ والمرعى ، فبلغت الحياة بأهل البادية حافة الهلاك . .

ولقد كان الجديد الذى احدثه عمر فى عام الرمادة ، هو انه أضاف إلى تشريعات عدله الاجتاعى تشريعات اضافية ، اقتضتها ضرورات طارئة .. ومن هذه التشريعات ـ غير ايقافه حد قطع يد السارق ـ :

١- انه أكد ، أكثر فأكثر ، على وحدة ثروة الأمة وعمومها فى كل ابنائها .. فالمأثورة الإسلامية الشهيرة تقول : «اذا جاع مسلم فلا مال لأحد ! » .. فنى الظروف العادية لكل إنسان عطاء يكنى حاجياته .. أما فى وقت الضرورة هذا ، وعندما يجوع مسلم واحد فان المال ، جميع المال ، هو للجميع يسدون الرمق أولا ، ويحفظون الحياة قبل أى شيء آخر .. ولذلك أرسل عمر بن الخطاب إلى وإلى العراق سعد بن أبى وقاص .. وإلى وإلى الشام معاوية بن أبى سفيان .. وإلى وإلى مصر عمرو بن العاص .. وطلب منهم وضع ما لديهم من ثروة بين يدى جوعى شبه الجزيرة ، فورا ودون ابطاء .. وليس مثل كلاته لعمرو بن العاص فى التعبير ، فهو يقول له : «بسم الله الرحمن الرحم . من عبد الله عمر ، أمير المؤمنين ، إلى العاصى بن العاصى بن العاصى ! . سلام عليك ، أما بعد ، أفترانى هالكا ومن قبلى وتعيش أنت ومن قبلك ؟ ! .. فياغوثاه ! .. يا غوثاه ! ! » .

فلم جاءت قوافل الطعام من الاقاليم خرج عمر وقادة الدولة من العاصمة بها إلى البادية ، يطعمون الجياع ، ويحفظون عليهم حياتهم ، وفق نظام من المساواة الصارمة التي بدأت برأس الدولة عمر .. مساواة في الفقر والشدة حتى يجتاز الجميع المحنة .. وامتلأت كتب التراث والتاريخ بقصص الايثار التي تشمخ بذكرها وتعلو إنسانية الإنسان! فعمر يحرم على نفسه السمن والدهن واللبن وكانت أطعمة مألوفة له كرجل من أوساط قريش ويلتزم الأكل بالزيت حتى أسود لونه بعد أن كان شديد البياض! .. ويتملكه الحزن حتى يمضي شهور بالزيت حتى أسود لونه بعد أن كان شديد البياض! .. ويتملكه الحزن حتى يمضي شهور

الرمادة لا يقرب النساء! .. ويلبس ثوبا مرقعا ، به ست عشرة رقعة! .. ويجزع عندما يرى ولدا من آل بيته يأكل فاكهة . وينهره قائلا: « بخ بخ يابن أمير المؤمنين ، تأكل الفاكهة وأمة محمد هزلى ؟! .. » ويقسم الذين عايشوه : والله ، لو لم يرفع الله شدة عام الرمادة لظننا أن عمر يموت هما بأمر المسلمين ؟! ..

Y - ويقنن عمر اشتراك الناس وتساويهم فى الموجود ، قل ذلك الموجود أو كثر ، ويعزم على أن يعيد نظام المؤاخاة الذى أقامه الرسول بالمدينة بعد الهجرة ، بين المهاجرين ، وبين المهاجرين والانصار ، وذلك عندما يعزم على ان يعهد لكل أهل بيت عندهم قوتهم الضرورى ان يشركوا معهم فى قوتهم هذا عددا مثل عددهم من الذين لا قوت لهم .. فيقول : "نطعم ما وجدنا أن نطعم ، فان أعوزنا جعلنا على أهل كل بيت ، ممن يجد ، عدتهم ، ممن لا يجد ، الى أن يأتى الله بالحيا - (المطر) - .. وانى لو لم أجد للناس ما يسعهم الا أن ادخل على أهل بيت عدتهم ، فيقاسمونهم انصاف بطونهم ، حتى يأتى الله بالحيا ، فعلت ، فانهم لن يهلكوا على انصاف بطونهم ! » .. (١)

فعدل عمر ، اذن ، لم يكن استثناء ارتهن بعام المجاعة . وإنماكان قسمة أصيلة استلهمت روح الإسلام ، قرآنا وسنة ، وعالجت ضرورات الواقع ولبت احتياجاته ، واستهدفت كرامة الإنسان الذى استخلفه الله على ما أودع فى هذا الكون من ثروات وخيرات .

فالعدل الاجتماعي ليس ترفا فكريا ، ولا هو زينة سياسية ، كما أنه ليس تفضلا واحسانا من فريق حاكم وقادر على آخر محكوم ومحتاج .. وإنما هو ضرورة من ضرورات الحياة ، تقتضيها تنمية طاقة البشر ، وزيادة قدراتها على الخلق والتنمية والابداع ، بنفس القدر الذي تقتضيها تنمية إنسانية الإنسان وكرامته ، كأكرم مخلوقات الله في هذا الكون الفسيح ..

ولقد كان عدل عمر الاجتماعي يعالج هذه القضية على هذا النحو، ومن هذا المنطلق.. فالمال مال الأمة، وأنصبة الناس فيه محكومة، بعد اجتهاد الحاكم، بعطاء كل منهم واسهامه، وباحتياجاته.. وبقدر الضرورات يكون تقدير الانصبة في هذا المال الذي هو «مال الله» والذي ـ كما قال عمر بن الخطاب ـ :

«ما من أحد من الناس إلا له في هذا المال حق .. وما أحد احق به من أحد .. هو مالهم

⁽۱) طبقات ابن سعد. جـ ۳ ق ۱ ص ۲۰۳ ، ۲۲۳ ـ ۲۲۰ ، ۲۳۱ ، ۲۳۱ ، ۲۳۱

يأخذونه.. وما أنا فيهم الاكأحدهم.. ولأنا أسعد بادائه إليهم منهم بأخذه.. فالرجل وبلاؤه.. والرجل وحاجته.. ووالله لوددت انى خرجت من هذا المال كفافا ، لا على ولا لى !!..»

- ۲ -أبو ذر الغفارى [۳۲ هـ - ۲۵۲ م] إنتفاضة العدالة الاجتماعية

حياته في سطور:

- * المشهور والأصح أن اسمه: أبو ذر جندب بن جنادة بن قيس بن عمرو بن مليل بن صعير بن حرام بن غفار ، وينسب إلى قبيلته غفار ، فيقال : أبو ذر الغفارى ، وفي اسمه هذا خلاف كثير ، فالبعض يقول إن اسمه : أبو الذر ، والبعض الآخر يقول : إن اسمه برير بن عبد الله ، أو برير بن عشرقة ، أو برير بن جندب ، أو برير بن عبد ، ومنهم من يقول إنه : جندب بن السكن ، أو جندب بن سفيان بن جنادة بن عبيد بن الواقفة بن حرام بن غفار بن مليل بن صخرة بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار الغفارى .
- * أما اسم أمه فإنه لا خلاف فيه ، فهي : رملة بنت الوقيعة ، من بني غفار بن مليل.
- ولد فى قبيلة غفار ، فى تاريخ غير معلوم ، وكانت مضاربها على طريق مكة التجارى إلى
 الشام .
 - « وكان أبو ذر أسمر اللون ، طويلاً ، نحيف الجسم معروقاً ..
- * ولقد اهتدى إلى عقيدة التوحيد ، فترك عبادة الأصنام ، وعبد الله وحده قبل بعثة الرسول محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بثلاث سنوات ، وكان قومه يعلمون عنه ذلك ، ويسمونه ، لترك دينهم وخروجه عليه : الصابئ .
- « كان من السابقين إلى تصديق الرسول فى رسالته ، وهناك اتفاق على أنه أحد الخمسة الأوائل الذين أسلموا مبكراً ، والخلاف هل هو الرابع أو الخامس فيهم .
- « كان إسلامه ودعوة الإسلام لا تزال سراً مكة ، فولاًه الرسول مسئولية قومه ، فعاد

- ومكث فيهم يدعو للإسلام جهراً ، فأسلم معه كثير من قومه . وظل فى موقعه هذا حتى هاجرً إلى المدينة سنة ٥٩٧ م .
- * أبرز ما يميز حياة أبى ذر علمه الغزير ، حتى قال عنه على بن أبى طالب ـ وهو من هو فى العلم ـ : « وعى أبو ذر علماً عجز الناس عنه ، ثم أوكا عليه فلم يخرج شيئاً منه » ! . . وكذلك زهده وتواضعه ، وفى زهده يقول الرسول : « أبو ذر فى أمتى على زهد عيسى ابن مريم ، عليه السلام » . ولقد بلغ به التواضع أنه كان يقدم لإمامة الصلاة ـ فى منفاه بالربذة ـ رقيقاً اسمه « مجاشع » ، وهو دونه فى كل الصفات والمؤهلات وكذلك جرأته فى الحق التى فاق فيها أصحابه ، حتى قال عنه الرسول بصددها : «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبى ذر » . ! .
- « روى عن الرسول أحاديث كثيرة ، ومنها أحاديث عديدة ذات مضمون اجتماعي تدعو إلى المساواة والتكافل وتنفر من التفاوت في الثروات ، وروى هذه الأحاديث عن أبي ذر كوكبة من الصحابة والتابعين ، منهم مثلاً : أنس بن مالك ، وعبد الله بن عباس ، وأبو إدريس الخولاني ، وزيد بن وهب الجهني ، والأحنف بن قيس ، وجبير بن نفير ، وعبد الرحمن بن تميم ، وسعيد بن المسيب ، وخالد بن وهبان (أو : اهبان) وهو بن خالة أبي ذر ، وقيل : ابن أخيه وعبد الله بن الصامت ، وخرشة بن الحر ، وزيد بن ظبيان ، وأبو أسماء الرحبي ، وأبو عثمان النهدي ، وأبو الأسود الدؤلي ، والمعرور بن سويد ، ويزيد بن شريك ، وأبو مرواح الغفاري ، وعبد الرحمن بن أبي ليلي ، وعبد الرحمن بن حبيرة ، وعبد الرحمن بن شماسه ، وامرأة أبي ذر ، وعطاء بن يسار ، وغيرهم كثيرون .
- * لم يشهد أبو ذر غزوة «بدر»، ولكن عمر بن الخطاب ألحقه بمن شهدها في العطاء، اعترفا بفضلة، ولأنه لم يكن يومها قد هاجر بعد إلى المدينة.
- * اختلف مع أمير المؤمنين عثمان بن عفان ، لمحاباته أهله بعد توليه الخلافة ، وثار على خروج المجتمع الإسلامي يومئذ عن نهج الرسول وأبي بكر وعمر في التقارب والتكافل الاجتماعي ، وانتقد تسابق البعض على حيازة الثروات ، ونني بسبب ذلك أكثر من مرة ، من المدينة إلى الشام ، ومن الشام إلى المدينة ، وأخيراً إلى قرية صحراوية على بعد ثلاثة أميال من المدينة تسمى الربذة ، وكان ذلك في سنة ٣٠هـ.
 - ه في تاريخ وفاته خلاف بين سنوات ٣١ و ٣٢ و ٣٤هـ وإلأصح هو التاريخ الأول .

* لم يحضر وفاته سوى ابنته ، وكان قد أمرها عندما اقترب منه الموت أن تولم وليمة لأول ركب يفد إلى منفاه كى يجهزوه ويدفنوه .. وقبل أن يسلم روحه قال لابنته : استقبلى بى الكعبة ، ففعلت ، وقال : بالله ، وعلى ملة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ . . ثم أسلم الروح . وعندما وفد على ابنته ركب قادم من الكوفة ، وكان فيه عبد الله بن مسعود ، قالت لهم : رحمكم الله ، اشهدوا أبا ذر ، قالوا ، وأين هو ؟ فأشارت إليه وقد مات ـ فجهزوه وصلوا عليه ودفنوه .. ولقد بكى ساعتها ابن مسعود ، وقال : صلى الله عليه وسلم ـ لقد قال عن أبى ذر : «يعيش وحده ، ويوت وحده ، ويعث وحده » ويوت وحده ، ويعث وحده » (1) .

إسلام أبي ذر:

فى الأحاديث التى رويت عن الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، كلمات تشهد لأبى ذر الغفارى بالتميز والتفرد ببعض الخصال والصفات ، سبقت إشارتنا إلى بعض من ذلك ، وسيأتى الحديث عن بعضها الآخر بعد قليل .

وقصة العلاقة بين أبى ذر وبين الدين الإسلامى من أهم القسمات التى تميز أبا ذر عن غيره من الصحابة ، سواء منهم الذين سبقوا إلى الإسلام أو الذين أبطأ بهم الإيمان بالرسول حيناً من الدهر ، قلَّ أو كثر ذلك الحين .

فنى شبه الجزيرة العربية كانت تتناثر ، قبل بعثة الرسول ، بعض المراكز الدينية ، وبعض القبائل التي آمنت بشريعة موسى أو عيسى ، عليهما السلام ، وكانت فى هذه الأرض كذلك بقايا لديانة إبراهيم الخليل ، عليه السلام ، تمثلت أساساً فى عقيدة التوحيد التي

⁽۱) انظر في كل ذلك ، صحيح مسلم ، بشرح النووى ، طبعة القاهرة على نفقة محمود توفيق ، وتاريخ الأمم والملوك للطبرى جـ ۲ ، ٥ ، طبعة القاهرة الأولى ، والاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البرجـ ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ وأسد الغابة ، لأبن الأثير جـ ٥ ، طبعة القاهرة سنة ١٢٨٠ هـ ، والإصابة في تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلاني جـ ١ ، ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م ، وطبقات ابن سعد جـ ٢ ، ق ٢ طبعة القاهرة ، والكامل في التاريخ ، لابن الأثير ، جـ ٣ ، طبعة القاهرة الأولى سنة ١٣٠١ هـ . ودائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة العربية الثانية ، ومروج الذهب ، للمسعودى جـ ٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ ، ومعجم البلدان لياقوت الحموى ط ، القاهرة الأولى ٦٠٠١ م

ترفض الأصنام ، وتنكر على الناس عبادتها ، وكانت هذه البقايا من عقيدة إبراهيم تسمى «الحنيفية» ، وأتباعها يسمون «الحنفاء» .. ولقد كانوا أكثر الناس إحساساً ، فى تلك البقعة وفى ذلك التاريخ ، بشدة حاجة تلك البيئة إلى رسول يوحّد العرب حول عقيدة توحيدية ، وينتقل بهذا المجتمع إلى طور حضارى جديد ..

ولقد كان أبو ذر الغفارى من هؤلاء الحنفاء ، الذين اهتدوا ــ ذاتياً وبالتأمل والتعمق فى التفكير ــ إلى عقيدة التوحيد ، فدعا الله وعبده ، بل ودعا إليه ، قبل أن يبعث الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ بثلاث سنوات ، وهذه ميزة يتفرد بها الرجل عن الذين شاركوه فى صحبة الرسول .

وهو يقص علينا ذلك السبق فى حوار دار بينه وبين ابن أخيه ، يقول فيه : «_ وقد صليت (١) ، يا ابن أخى ، قبل أن ألتى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بثلاث سنين . .

قلت: لمن ؟

قال: لله.

قلت : فأين تُوجّه ؟

قال : أتوجه حيث يوجهني ربي ! ... " (٢)

وفى الوقت الذى بدأ فيه الرسول الدعوة سراً إلى الإسلام ، كان أبو ذر مع أخيه «أنيس » قد غادرا مع أمها مضارب قبيلتهم غفار ، سخطاً على خروج القبيلة عن تقاليد العرب التي تحرم الحرب في الشهر الحرام ، فنزلوا حيناً من الدهر عند خال لها ، ثم غادروه ونزلوا على مقربة من مكة .. وفي هذا المكان سمع أبو ذر عن الرجل الذي يقول : إنه يتلقى وحي السماء ، ويدعو إلى عقيدة التوحيد ، فبعث بأخيه كي يتنسم له هذا الخبر الذي لم يكن بعد قد ذاع ، وقال له : اركب إلى هذا الوادي ، فاعلم لى علم هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي يأتيه الخبر من السماء ، واسمع من قوله ، ثم ائتنى .. وعندما عاد «أنيس » من رحلته ، سأله أبو ذر :

ا ما صنعت ؟

قال : لقيت رجلاً بمكة على دينك ، يزعم أن الله قد أرسله ، يسمونه الصالئ .

⁽١) والصلاة لغة : الدعاء .

⁽Y) صحيح مسلم جـ ١٦ ص ٢٧ وما بعدها .

قلت: فما يقول الناس؟

قال: يقولون: شاعر، كاهن، ساحر.. ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، ولقد وضعت قوله على أقراء الشعر^(۱) فما يلتئم على لسان أحد بعدى أنه شعر، والله إنه لصادق وإنهم لكاذبون ».

ولكن هذا القدر من الحديث ، وذلك اليقين الذى تحدث به «أنيس» عن صدق محمد لم يكف لهفة أبى ذر ولم يشبع نهمه ، وهو الذى ينتظر مثل ذلك اليوم منذ سنوات ثلاث ... فطلب من أخيه القيام على أمر أمها وأمر معاشهم حتى يذهب بنفسه إلى مكة كى يباشر السماع ويقف بنفسه على حقيقة الموضوع.

وعندما وصل إلى مكة اختار رجلاً ضعيف البنية من بين أهلها ، كى يسأله عن مكان هذا الداعية إلى نبذ عقيدة الأصنام ، فقال للرجل : أين هذا الذى تدعونه الصابئ ؟!.. ففزع الرجل ، كيف شاع أمر الدعوة الجديدة ، التى يريد أهل مكة أن يقبروها فى مهدها ، حتى بلغ خبرها إلى من هم خارج مكة ، فجاء هذا الغريب يسأل عن مكان صاحبها !! ولذلك صرخ الرجل فى تعجب من سؤال أبى ذر ، وقال : الصابئ ؟!.. الصابئ ؟!.. ويمكى أبو ذر كيف هجم عليه القوم وإنهالوا عليه بالضرب حتى اصطبغت ملابسه وبشرته بدمائه ، فيقول : « فمال على أهل الوادى بكل قدرة وعظم حتى خررت مغشياً على .. فارتفعت كأنى نُصُبُّ أحمر!! » ..

ولكن ذلك لم يصرف أبا ذر عن ما جاء من أجله .. فذهب إلى ماء بثر زمزم فاغتسل من دمائه ، وشرب من مائه ، ودخل المسجد واختنى خلف أستار الكعبة يترقب ما تأتى به الأيام من الأحداث ... واستمر فى مخبئه هذا يتسمع خمسة عشر يوماً ، وقيل ثلاثين يوماً ، لا طعام له سوى ماء زمزم ؟! حتى كانت ليلة مقمرة انصرف فيها رجال مكة إلى السَّمَر عن الطواف بالأصنام المنصوبة حول الكعبة وفوقها ، وجاءت امرأتان تطوفان بالأصنام ، وتدعوان الصنم «إساف» والصنم «نائلة» بما هو مألوف عندهم من الدعاء ... وقرر أبو ذر أن يسخر من المرأتين ومن معبودهن ــ و «إساف» إله ذكر ، ــ و «نائله» إلهة أنتى ــ فرفع أبو ذر صوته من مخبئه ، وقال للمرأتين : أنكحا أحدهما الأخرى ؟! .. ولكنها استمرتا فى دعاء الصنمين فقال : « هَنّ مثل الخشبة » ؟! (٢) ... وعند ذلك فزعت المرأتان ، وغادرتا

⁽¹⁾ أقراء الشعر: أنواعه وبحوره ومقاصده.

⁽٢) الهنن: من معانيه الذكر والفرج ، والأول هو المقصود هما ..

مكان الطواف فى اتجاه باب المسجد وهما تصيحان : لوكان ههنا أحد من أنفارنا ؟؟! وصادف ذلك دخول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ يصحبه أبو بكر إلى المسجد للصلاة ، فى تلك الليلة التى خلا فيها المسجد من المشركين . فسأل المرأتين :

_ ما لكما؟

قالتا: الصابئ بين الكعبة وأستارها...

. _ ما قال لكما ؟

قالتا: إنه قال لناكلمة تملأ الفم (أى غليظة فى فحشها ، لا يمكن التلفظ بها)! ويحكى أبو ذر ما حدث بعد ذلك ، وكيف «جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى استلم الحجر ، وطاف بالبيت هو وصاحبه ، ثم صلى ، فلما قضى صلاته ، قلت : السلام عليك يارسول الله ، فقال ، وعليك السلام ورحمة الله ... ثم قال : من أنت؟ قلت : من غفار .. » ويعلق أبو ذر على هذا اللقاء ، وعلى إسلامه ، دون أن يدعوه الرسول إلى الإسلام ، فيقول : « فكنت أنا أول من حياه بتحية الإسلام » .

ثم ذهب أبو ذر فى صحبة الرسول وأبى بكر ، ونزل فى ضيافة أبى بكر ، حتى حان موعد رحيله عن مكة ، فأخبره الرسول بتفكيره فى الهجرة من مكة ، واحتمال أن تكون «يثرب» ، (المدينة) هى مكان هذه الهجرة المرتقبة (۱) .. وطلب إليه أن يتولى أمر الدعوة إلى الإسلام فى قبيلته غفار .. وقال له : « فهل أنت مبلغ عنى قومك ، عسى الله أن ينفعهم بك ، ويأجرك فيهم ؟ .. ارجع إلى قومك فأحبرهم ، حتى يأتيك أمرى » ..

ولكن أبا ذر لم يشأ أن يغادر مكة سراً ، ودون أن يتحدى أهلها فى ذلك الوقت المبكر الذى لم تكن فيه الدعوة الإسلامية قد أعلنت بعد ، ولم يكن فيه عدد المسلمين قد تجاوز أربعة فقال للرسول عليه الصلاة والسلام: «والذى نفسى بيده لأصرخن بها بين ظهرانيهم .. فخرج حتى أتى المسجد ، فنادى بأعلى صوته : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأن عمداً عبده ورسوله ، فقام القوم إليه فضربوه حتى أضجعوه ، وأتى العباس بن عبد المطلب فأكب عليه ، وقال : ويلكم ألستم تعلمون أنه من غفار؟! وأنه طريق تجارتكم إلى الشام ؟! فأنقذه منهم » وتكرر هذا المشهد فى اليوم التالى حيث عاد أبو ذر لتحديهم علناً ، فعادوا لضربه وأنقذه منهم " المنهد فى اليوم التالى حيث عاد أبو ذر لتحديهم علناً ،

⁽١) ولعل ذلك كان في زيارة أخرى من زيارات أبي در للرسول بمكة ، قبيل الهجرة .

وهكذا تفرد أبو ذر مرة أخرى بأمر آخر عن غيره من الصحابة الذين أسلموا حتى ذلك التاريخ .

وعندما عاد أبو ذر إلى قومه ، تبعه فى العقيدة أخوه «أنيس» ، وأمه .. ثم أخذ فى الجهر بالدعوة إلى الإسلام ، وفى السخرية من أصنام غفار وآلهتهم .. حتى دخلت أعداد كبيرة من قبيلته فى الإسلام ، وظل بينهم داعياً إلى الدين الجديد حتى هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة ، وقدم إليها أبو ذر فأسلم من بتى من قومه ، ودعا لهم الرسول فقال : « غفار غفر الله لها » (١) ... فكانت ميزة أخرى تميز بها هذا الداعية إلى الإسلام بين قبيلته وقومه عن كثير من الذين أسلموا فى ذلك الحين .

صفات أخرى للرجل:

ولم تكن هذه هي كل الصفات التي تميز بها هذا الصحابي الجليل.. بل كانت له صفات أخرى امتاز بها على الكثيرين:...

* ومن أولى هذه الصفات غزارة العلم والمعرفة .. فعلى الرغم من أن المشهور من الدراسات الإسلامية التي تناولت مركز الصحابة من العلم والمعرفة تكاد تجمع _ وهي على حق فى ذلك _ على أن على بن أبي طالب كان أبرز الصحابة فى هذا الميدان ، إلا أن تقييم أبي ذر فى هذا الصدد يحتاج إلى تنبيه وجلاء وتفسير لبعض ما روى حوله فى هذا الموضوع.

فلقد ذكرت فى أوصاف الرجل أنه «كان يوازى ابن مسعود فى العلم» (١٠) .. وابن مسعود من المبرزين والمقدمين فى هذا الميدان .. ولكن الأمر الأهم الذى نود التنبيه إليه هو أن وصول أبى ذر إلى الإيمان بعقيدة التوحيد قبل البعثة المحمدية ، وقبل سماعه بالقرآن والرسول ، إنما يضعه بين أصحاب النظر العقلي والتحليل النظرى والفكر الفلسني ، ومن ثم يعطى الرجل مكاناً متميزاً فى هذا الميدان .. ويبدو .. أن الرجل قد كانت له آراء فلسفية وظرات عميقة حول عدد من القضايا الفكرية لم تكن البيئة الفكرية التى عاش فيها من وطرات عميقة حول عدد من القضايا الفكرية لم تكن البيئة الفكرية التى عاش فيها من سعة الصدر ولا من الحاجة بحيث تسمح له أن يلتى بكل ما عنده إلى الناس ... ويشهد بذلك

⁽١) صحيح مسلم جـ ١٦ ص ٢٧ وما بعدها ، وأسد الغابه ، جـ ٥ . ص ٨٨ ، والاستيعاب جـ ٤ ، ص ٦٤ ، والإصابة جـ ١ ص ٨٨ .

⁽٢) الإصابة جر٤، ص ٦٥..

قول على بن أبي طالب عندما سئل عن أبي ذر ، فلقد قال : إنه « وعي علماً فعجز فيه ، وكان شحيحاً حريصاً : شحيحاً على دينه ، حريصاً على العلم » (١) ، فهو هنا يشير إلى «نوعية » علم أبي ذر ، وأيضاً إلى أن الرجل كان حريصاً عليه وضنيناً بإذاعته بين الناس . وفي حديث آخر لعلى عن هذا الموضوع يقول فيه ، كان «أبو ذر وعاء مليئا علماً ، ثم أوكئ عليه » ؟ ! (٢) . أي أن البيئة التي عاش فيها الرجل لم تشهد ما في وعاء علمه من قضايا وأفكار ، لأن هذا الوعاء بعد أن ملئ بالعلم ، حدث أن «أوكئ عليه » ؟ ! . . وهناك رواية أخرى لكلات على هذه أكتر صراحة وأقطع في الدلالة عندما يقول : «وعي أبو ذر علماً عجز الناس عنه ، ثم أوكا عليه فلم غرج شيئاً منه » ؟ ! . .

ولأبى ذر نفسه إشارة إلى أنه قد تحصلت له وامتلك عقله نظرة شاملة ومتكاملة للكون والحياة ، فهو يصف حالته الفكرية بعد أن اكتسب ما أكتسب من صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام _ وكان ملازماً له منذ لحق به فى المدينة _ فيقول : «لقد تركنا رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ وما يحرك طائر جناحيه فى السماء إلا ذكرنا منه علماً؟!» (٤) .. فالرجل ولابد كانت لديه قضايا وأفكار أكثر مما حفظته لنا كتب الحديث والتاريخ .

« وزهد أبى ذر هو الآخر ميزة من الميزات التى تميز بها الرجل ، فالرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد قال عنه : « أبو ذر فى أُمتى على زهد عيسى بن مريم عليه السلام » (٥) ، ولكن زهد أبى ذر هذا لم يكن عزوفاً عن الدنيا وإدارة ظهر لمشاكلها وأحداثها ، وإنماكان موقفاً نضالياً يرفض صاحبه الانغاس فى الملذات والترف ، وفى نفس الوقت يكافح ضد الذين سلكوا هذا السبيل ، فأبو ذر كان يؤمن بأن له فى أموال المجتمع حقوقاً مثل ما للآخرين ، وأن استئثار الآخرين بهذه الأموال لا يعنى اختصاصهم بها دونه ، وحتى فى منفاه « بالربذة » ، وفد عليه « سلمة بن نباتة » فحدثه عن تسابق أصحابه فى حيازة الأموال وتنمية الثروات ، وقال له : « إن أصحابك قِبَلنَا أكثر الناس مالاً ؟! فقال له أبو ذر : «أما إنهم ليس لهم فى مال الله حق إلا ولى مثله » (٢) . فهو لم يكن زاهداً زهد الإنسان

⁽١) طبقات ابن سعد جـ٧، ق٧، ص١١٢.

⁽٢) الإصابة جـ ٤ . ص ٦٥ وهو حديث أخرجه أبو داود .

⁽٣) الاستيعاب حديم ، ص ٦٤ .

⁽٤) المصدر السابق جد٤، ص ٦٤.

⁽٥) المصدر السابق جر٤، ص ٦٤.

⁽٦) تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ص ٦٧ .

الذى لا يرى لنفسه علاقة بالدنيا ومباهجها ، وإنما كان زاهداً زهد المناضل ضد احتواء هذه المباهج لملكاته وقدراته وتطويعها لمزاياه الثورية التي أكتسبها من قبل ومن بعد بعثه الرسول عليه الصلاة والسلام .. والإمام أحمد بن حنبل يروى بمسنده في «كتاب الزهد» الحديث الذى يقول فيه أبو ذر «إنى لاقربكم مجلساً من رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم يوم القيامة ، ذلك أنى سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : إن أقربكم منى مجلساً يوم القيامة من خرج من الدنيا كهيئته يوم تركته فيها » ثم يستطرد أبو ذر فيقول : «والله ما منكم أحد إلا وقد نشب فيها بشيء غيرى » (١) . فهو إذاً نمط من الزهد أقرب إلى المواقف النضالية منه إلى المعنى الشائع الآن عن الزهد والزاهدين .. ولاشك أن هذه الميزة من ميزات أبى ذر ستبرز أكثر وأكثر عندما نعرض لمواقفه النضالية من التحولات التي طرأت على الحياة الإسلامية في عهد عثان بن عفان .

« وميزة أخرى للرجل لم يشترك معه فيها أحد من أصحابه ، بشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهي « صدق اللهجة » ، التي تعنى بلغة عصرنا أن الرجل كان أكثر الألسنة صدقاً في التعبير عن الرأى الحر ، وأكتر الناس جرأة في إعلان ما يعتقده حقاً دونما مواربة أو مداورة ، وأن لسانه كان أكثر منابر العصر تعبيراً عن الحقائق التي شهدها هذا الصحابي الجليل .

أما شهادة الرسول لأبي ذر بهذه الميزة وذلك الامتياز ، فإنها قد جاءت في حديثه الذي يقول فيه عليه السلام : « ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر » $^{(7)}$ وهو حديث رواه أبو الدرداء ، ورواه كذلك بنفس ألفاظه مع تقديم وتأخير عبد الله بن عمر بن الخطاب ... ولقد اشتهر أمر هذا الحديث حتى أصبح من الصفات الشائعة لأبي ذر في كتب الطبقات الخاصة بالصحابة والمحدثين صفة «الصادق اللهجة » $^{(7)}$ ، وهو وصف لم يطلق على أحد غيره من صحابة رسول الله ..

وأهمية هذه الصفة بالذات من بين صفات أبى ذر الغفارى أنها تعطى قيمة أكبر وأهمية أعظم لرأى الرجل وتقييمه للتطورات والأحداث التى دار حولها الخلاف بينه وبين عثان بن عفان ومعاوية بن أبى سفيان ومن ناصرهما من الصحابة ، وهى الأمور التى سيأتى حديثنا

⁽١) الإصالة جـ٤، ص ٦٥.

⁽٢) الاستيعاب جـ ٤ ، ص ٦٤ ، ٥٥ والإصابة جـ ٤ ، ص ٦٥ .

⁽٣) الإصابة جدة ، ص ٦٣.

عنها بعد قليل .. فالقطع بصدق لهجة الرجل ، واليقين بأنه أصدق أهل زمانه لهجة ينفى نفياً باتاً ما حاول به البعض تجريح الرجل والنيل من إنصافه عندماصوروه أداة لبعض من أسلم من اليهود، دفعوا به لمناوأة عثمان بن عفان ومعاوية بن أبى سفيان، ومن ثم فإن هذه الصفة من صفات أبى ذر لابد وأن تظل حاضرة فى ذهن الباحث والدارس والقارئ عند التعرض لأحداث ذلك الصراع الذى قام بينه وبين جهاز الدولة والاغنياء فى ذلك الحين.

وهذه الصفة التي يتميز بها أبو ذر قد جعلت الرجل أثيراً إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ، قريباً منه ، تدل على ذلك أحاديث كثيرة مثل ذلك الذي أخرجه الطبراني من أحاديثُ أبي الدرداء ، قال : «كان رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يبتدئ أبا ذر إذا حضر، ويتفقده إذا غاب « أي أن منزلة الرجل كانت كبيرة لدى الرسول .. بل وأكثر من ذلك .. فنحن نستطيع أن نقول : إن الرسول كان شديد الحرص على أن يجد أبا ذر دائماً في المكان المرغوب لصفوة الصحابة وخيرة المسلمين ، ولقد حدث أن انتشر وشاع تخلف الناس عن الخروج للقتال مع الرسول في غزوة « تبوك » ، وأخذ بعض الصحابة ينقلون إلى الرسول عليه السلام أخبار المتخلِفين عن الاستعداد للقتال ، فيقولون : يا رسول الله : تخلف فلان ... فيقول لهم : «دعوه .. فإن يكن فيه خير فسيلحقه الله بكم ، وإن يكن غير ذلك فقد أراحكم الله منه » .. فذهب هذا الحكم معياراً يميز الخارجين إلى القتال عن القاعدين عنه دون عذر مقبول .. وعندما خرج الجيش المسلم عن المدينة ، لم يكن فيه أبو ذر ، لأن بعيره كان بطئ السير ، وتفقد الرسول أبا ذر فلم يجده ، فأخذ يتمنى على الله أن يكون أبو ذر في القادمين ، حرصاً منه على الرجل ومكانته في الإسلام وبين المسلمين وفي نفس الرسول .. وفي نفس هذه اللحظات كان أبو ذر_ وقد استبطأ بعيره _ قد أخذ متاعه على ظهره ، وتبع جيش الرسول مشيًّا على الأقدام . . « فنظر ناظر من المسلمين ، فقال : إن هذا الرجل يمشى على الطريق ، فقال رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ : «كن أبا ذر » ؟ ! . ويكمل ابن مسعود رواية الحديث فيقول : « فلما تأملت القوم ، قالُوا : _ يا رسول الله هو والله أبو ذر » ؟! ففرح رسول الله فرحاً شديداً بتحقيق أُمنيته في أن يكون أبو ذر في مكانه الطبيعي بين الذين جعل الله فيهم خيراً فألحقهم بجيش الذاهبين للقتال في « تبوك » وقال : « يرحم الله أبا ذر ، يعيش وحده .. ويموت وحده .. ويحشر وحده (!! ! » ؟!.

华 柒 柒

⁽١) المصدر السابق جـ ٤ ، ص ٦٥ .

تحولات عهد عثان:

حتى نفهم موقف أبى ذر من التحولات التى طرأت على الحياة الإسلامية أخريات حياته ، لابد أن نعرض لهذه التحولات ، وحتى نحكم للرجل أو عليه لابد من تقديم لحة تجسد لنا ما حدث فى الميدان الاجتماعى منذ ولى الحلافة عثمان بن عفان ، فذلك هو السبيل الطبيعى للتقييم الأدق الذى ننشده ، وللتمييز بين وجهتى النظر المتعارضتين للمؤرخين القدامى الذين عرضوا لموقف هذا الصحابى الجليل من هذه التحولات .

وبادئ ذى بدء فنحن مع الذين يرون أنه قد حدثت بالفعل تحولات اجتاعية في الحياة الإسلامية على عهد عثان ، لم تكن موجودة في عهد البعثة ولا في زمن أبى بكر وخليفته عمر بن الخطاب .. ففي عهد الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، لم تكن الفتوحات الإسلامية الكبرى قد حدثت بعد ، ومن ثم فإن ثروة المجتمع لم تكن ذات وزن كبير ، حتى أن الدولة العربية الإسلامية التي قامت يومئذ لم تعرف نظاماً مستقراً ومقنناً لماليتها من حيث الضبط والتنظيم للواردات والمصروفات ... وعندما لتي الرسول ربه لم يخلف مالاً يورث ، بل خلف ديناً عليه هو عبارة عن قرض اقترضه لقضاء حاجات أهله المعاشية .. ولم يختلف الحال كثيراً في عهد أبى بكر الصديق .. لا من حيث الحدود التي امتد إليها الفتح العربي ، تقريباً ، ولا من حيث ثروة الدولة ، بل لقد تأثرت بالانقسامات التي حدثت على سلطة أبى بكر القائمة في « المدينة » ، واستنفدت منها الحروب ، التي سميت « بحروب الردة » ، قدراً كبيراً من في « المدينة » ، واستنفدت منها الحروب ، التي سميت « بحروب الردة » ، قدراً كبيراً من يكن به سوى دينار واحد قد سقط وتخلف بطريق الخطأ والنسيان ؟! .. أما رأس الدولة ، يكن به سوى دينار واحد قد سقط وتخلف بطريق الخطأ والنسيان ؟! .. أما رأس الدولة ، يكن به سوى دينار واحد قد سقط وتخلف بطريق الخطأ والنسيان ؟! .. أما رأس الدولة ، يكن به موى دينار واحد قد سقط وتخلف بطريق الخطأ والنسيان وراءه شيئاً من المال .. (۱)

وفى عهد عمر بن الخطاب امتدت فتوحات الدولة حتى شملت المجتمعات الغنية الثلاثة التى كانت أهم مصادر الثروة فى الإمبراطورية العربية : مصر، والشام، والعراق.. وجاءت إلى عاصمة الدولة كنوز القياصرة والأكاسرة، وفيها أكوام من التحف والعملات الذهبية التى ذهل لمرآها كثيرون من الصحابة، بل وبكى خشية من آثارها عمر بن الخطاب ؟!

⁽١) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ص ١٧٥.

وجاهد كثير من الصحابة لاقتناء الثروة وبناء الدور المريحة ، وجنى ثمار العمل المضنى الذي بذلوه في المعارك سنين عديدة قضوها في تأسيس الدولة وتوحيدها ونشر الإسلام .. ولكن عمر بن الخطاب قد حال بينهم وبين ذلك بوعى الرجل الذي جاهد بإصرار واستماتة في أن يستبقى لهذه الدولة الفتية بناتها وحماتها في صورة الجند والفرسان ، وبعيداً عن أن تفسدهم حياة الغنى والبذخ ، ويحولهم الترف إلى مجرد « مناضلين سابقين متقاعدين ؟! » وفي سبيل الاحتفاظ بهذا الوضع وتلافي المخاطر التي توقعها ، اتخذ عمر العديد من الإجراءات ..

١ عهو قد منع الجند الفاتحين من امتلاك الأرض الزراعية المفتوحة فى مصر والشام والعراق ، وقرر جعلها ملكية عامة لبيت مال المسلمين ، يفلحها سكان البلاد الأصليون ويصرف من خراجها فى مصالح الدولة وإصلاحاتها (١) .

٧ - ومنع كبار الصحابة من التفرق فى الأمصار المفتوحة والاستقرار بها ، حتى يمنع اشتغالهم بجمع المال وتكوين العصبيات واستغلال النفوذ... وكلما كان قدر الصحابى عالياً ومركزه فى الإسلام سامياً كلما كان حذر عمربن الخطاب منه فى موضوعنا هذا ... أشد ... ومن هنا كان موقفه من بنى هاشم ، وهم أكثر الناس قرباً من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومن رؤوس قريش ، الذين استبقاهم بالمدينة تحت ناظره . ولقد قال يوماً لعبد الله بن عباس فى تعليل موقفه منهم - : «إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة ، وإن قريشاً اختارت لنفسها فأصابت (٢٠) . وإنى رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استعمل الناس وترككم .. والله ما أدرى أصرفكم عن العمل ورفعكم عنه ، وأنتم أهل لذلك ؟! أم خشى أن تُعَاوَنُوا لمكانكم منه فيقع العتاب عليكم ، ولابد من عتاب ؟! » (٢) .

وهو قد أخذ الناس ـ ومن قبلهم أخذ نفسه ـ بحياة التقشف ، فاشتد على عاله وولاته شدة مشهورة تغنى شهرتها عن الإفاضة فيها ، وكان نموذجاً فى التقشف والاقتصاد ..
 ينفق ـ وهو أمير المؤمنين ـ فى ذهابه وإيابه لرحلة الحج ستة عشر ديناراً ، ومع ذلك يقول لولده عبد الله : « لقد أسرفنا فى نفقتنا فى سفرنا هذا !! » (٤) وعندما يودع

⁽١) انطر دراستًا عن : الأرض والفلاح من المفتح العربي إلى الإقطاع الحربي ، محلة [الهلال] سبتممر سنة ١٩٧٠م.

⁽٢) محمد حسين هيكل (الفاروق عمر) جر ٢ ، ص ٢١٢

⁽٣) المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٢١٠ .

⁽٤) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٤٣.

الدنيا يتركها مديناً ، قد أوصى ابنه أن يسدد ما عليه من الديون . (١) .

ولكن زمام الأمر لم يبق مجتمعاً فى اليد القوية على عهد عثمان كماكان الحال فى عهد ابن الخطاب ، وذلك لأسباب كثيرة ، من بينها الفرق بين الشخصيتين ، ولشدة عمر ولين عثمان ...

ويبدو أن الفرع الأموى ، بزعامة أبى سفيان ، قد رأى فى تولى عثان الخلافة فرصة طللا انتظروها كى تعود لهم المكانة الأولى التى فقدوها منذ ظهور الإسلام على يد محمد بن عبد الله ، من الفرع الهاشمى الفقير من بنى عبد مناف . ولقد ذكر عار بن ياسر أنه قد حدث «عقيب الوقت الذى بويع فيه عثان ، ودخل داره ، ومعه بنو أمية » أن قال لهم أبو سفيان ، وكان قد كف بصره : «أفيكم أحد من غيركم ؟. قالوا : لا . قال : يا بنى أمية ، تلقفوها تلقف الكرة ، فوالذى يحلف به أبو سفيان ، مازلت أرجوها لكم ، ولتصيرن إلى صبيانكم وراثة ، فانتهره عثان ، وساءه ماقال . ونمى هذا القول إلى المهاجرين والأنصار (٢) . فهو إذا انقلاب سياسى قد حدث ، طالما رجاه وانتظره أبو سفيان وبنو أمية ، وهى إذا بداية حقبة من الحكم الأموى يعدون أنفسهم لتلقفه كالكرة حتى تصير ملكاً وراثياً يتولاه الصبيان .. حتى ولو لم يكن معهم فى هذا الرأى عثان بن عفان .. لقد سنحت لهم الفرصة ، ورأوا فى شخصية عثان المناخ المناسب كى يحققوا ما يريدون ... ولذلك كان حكم هذا الخليفة الصالح بداية لأحداث وتطورات استحدثت فى الحياة الاجتاعية الإسلامية ، سعى إليها البعض واغتنمها البعص وناضل ضدها البعض الآخر ومن ثم كانت الصراعات التى برز فيها أبو ذر الغفارى ، وكانت «الفتنة » (الثورة) التى شهدها آخر عهد عثان بن عفان ..

* فلقد انتشر كثير من الصحابة ، الذين استبقاهم عمر بالمدينة ، فى الأمصار ، وأقطعهم عثمان مساحات من الأرض التي كانت ملكية عامة لبيت مال المسلمين ، فوزعت عليهم الأرض التي سبق أن صودرت لحساب بيت المال ، والتي كانت مملوكة لكسرى وقيصر والأمراء والقواد الذين حاربوا ضد الفتح العربي لهذه البلاد ، وهي التي كانت تسمى أرض «الصوافي » ، وكان دخلها على عهد عثمان ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، كما كان عثمان أرض «الصوافي » ، وكان دخلها على عهد عثمان ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، كما كان عثمان ع

⁽١) الفاروق عمر جـ ٢ . ص ١٧٦ .

⁽٢) مروج الذهب حد٢ ، ص ٣٥١ ، ٣٥٢ .

أول من أقطع أرض العراق (١).

« وتغير حال العال والولاة ، فاستخدم عثان الكثير من أقربائه ، وحتى انذين كانوا يعملون على عهد عمر لم يعودوا يخشون شدة عمر ، واستبدوا بالأمر من دون عثان . ومن حديث لعلى بن أبى طالب ، عشية الثورة على عثان ، يعيب عليه فى ضعفه إزاء الولاة والعال ، يقول له فيه : «إن عمر كان يطأ على صاخ (٢) من ولى .. إن بلغه عنه حرف والعال ، يقول له فيه : «إن عمر كان يطأ على صاخ (١ من ولى .. إن بلغه عنه حرف جلبه ثم بلغ به أقصى العقوبة ، وأنت لا تفعل ، ضعفت ورققت على أقربائك » ، وعندما يقول له عثمان ، «وهم أقرباؤك أيضاً » ؟! يقول له على : «أجل .. إن رحمهم منى لقريبة ، ولكن الفضل فى غيرهم ! » وعندما يعترض عثان ويحتج بأنه قد ولى معاوية بعد أن ولاه عمر من قبل ، يرد على قائلاً : «أنشدك الله !! هل تعلم أن معاوية كان أخوف العمر من «يوفأ » ، غلام عمر له ؟! أما الآن «فإن معاوية يقتطع الأمور دونك ، ويقول للناس : هذا أمر عثان ، وأنت تعلم ذلك فلا تُغيَّر عليه ؟! »(٢) .

« وانعكست هذه التطورات السياسية والإدارية على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لدى عدد كبير من الولاة والصحابة والعمال .. فسعيد بن العاص والى عثمان على الكوفة ، يسير فى الناس سيرة منكرة ، ويستبد بالأموال دونهم ، ويقول عن أرض العراق التى جعلها عمر من قبل ملكاً للأمة _ إنها بستان قريش ؟! فيعترض عليه الأشتر مالك بن الحارث النخعى قائلاً : « أتجعل ما أفاء الله علينا بظلال سيوفنا ومراكز رماحنا بستاناً لك ولقومك ؟! » . (٤)

* وتتبدى مظاهر الثراء والبذخ على عدد كبير من الصحابة ، فالزبير بن العوام يبنى له عدة دور فخمة بالبصرة ، والكوفة ، ومصر ، والإسكندرية ، وعندما تحضره الوفاة يحصون في ثروته ، ، ، ، ، وألف فرس ، وألفاً من العبيد والإماء . . الخ . . (٥)

«وطلحة بن عبيد الله التيمى يبتني لنفسه هو الآخر إحدى الدور الفخمة بالكوفة وأخرى بالمدينة يشيدها «بالآجر والجص والساج»، ويبلغ دخله من ممتلكاته بالعراق

⁽١) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ص ١٤٨.

⁽٢) الصاخ: الأذن.

⁽٣) الكامل ، في التاريخ ، لأبن الأثير جـ٣ ، ص ٧٤.

⁽ع) مروج الذهب جـ ٢ . ص ٣٤٦ .

⁽٥) المصدر السابق جـ ٢. ص ٣٤٢.

وحدها ألف دينار في اليوم الواحد؟! « وقيل أكثر من ذلك ، وبناحية « الشراة » أكثر مما ذكرنا » !! (١) .

« وعبد الرحمن بن عوف الزهرى ، تصبح ثروته مضرب الأمثال π فعلى مربطه مائة فرس ، وله ألف بعير ، وعشرة آلاف شاة من الغنم π وعندما توفى قدرت ثروته بأكثر من مليونين ونصف من الدراهم ، ولقد بلغ حجم القدر الذى أحضر منها إلى عثان بن عفان فى π البذر π و π و π الرجل الواقف أمامه π و π الرجل الواقف أمامه π و الأكياس π

* ويذكر سعيد بن المسيب أنه قدكان فى ثروة زيد بن ثابت ــ وكان من المدافعين عن عثان حين ثار الناس عليه ــ يوم مات « من الذهب والفضة ماكان يكسر بالفؤس ، غير ماخلف من الأموال والضياع بقيمة مائة ألف دينار » (٣) .

" أما يعلى بن منية فإنه يخلف فى تركته ٥٠٠,٠٠٠ دنيار ، تضاف ِاليها عقارات وديون له على الناس تقوم بمبلغ ٣٠٠,٠٠٠ دينار؟! (١٠) .

» ويشيع في المدينة بناء الدور الفخمة الحديثة ، ويتخذون لها الأماكن الجميلة من «الضواحي »، فعلى بعد أميال من المدينة يبني «المقداد » «بالجرف » داراً ، « مجصصة الظاهر والباطن » ، ويجعل في «أعلاها شرفات » (ه) ، ويصنع مثله «بالعقيق » ، «سعد ابن أبي وقاص » (١) .

* وتشهد الدولة الإسلامية أول خليفة من خلفائها يترك عند مماته ثروة طائلة ، فيحصون لعثمان ، رضى الله عنه ، يوم مقتله «عند خازنه من المال خمسين ومائة ألف دينار (١٥٠٠،٠٠٠) ، وألف ألف درهم » (١،٠٠٠،٠٠٠) وذلك غير قيمة «ضياعة بوادى القرى وحنين » ، تلك التي قدرت بمبلغ ١٠٠،٠٠٠ دينار ، هذا عدا الخيل والإبل وغيرها من الممتلكات والمقتنيات (٧) . .

⁽١) المصدر السابق جر٢. ص ٣٤٩.

⁽٢) المصدر السابق جد٢. ص ٣٤٩.

⁽٣) المصدر السابق جر٢. ص ٣٤٢.

⁽٤) المصدر السابق جـ٧. ص ٣٤٣.

⁽٥) المصدر السابق جـ ٢. ص ٣٤٣.

⁽٦) المصدر السابق جر٢. ص ٣٤٢.

⁽V) المصدر السابق جر٢. ص ٣٤١، ٣٤٢.

ونحن نود قبل أن ننتقل للحديث عن أثر هذه التحولات المستحدثة في المجتمع الإسلامي ، أن ننبه إلى أن صحبة هؤلاء الرجال لرسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ وسبق الكثير منهم إلى الإسلام ، وبلاءهم الحسن في نشر الإسلام بوإقامة دعوته ، لم يكن له أن يمنع سعيهم هذا الذي حدث في سبيل الدنيا ، لأن النفس البشرية عندما تتاح لها الفرصة لذلك دونما مانع من القانون ورادع من النظام ، فقلا تحجم عن السعى في هذا الطريق ... وهذه الموانع قد زالت ، أو كادت ، بوفاة عمر بن الخطاب ، ومن ثم استباح الكثيرون لأنفسهم واستحلوا هذا النمط من أنماط الحياة .. ولقد كانت للقوم شبهة حلِّ تجعل لهم هذا الأمر مباحاً لا حرج عليهم فيه .. يشهد لذلك قول عثان بن عفان عن عبد الرحمن بن عوف عندما أحضر له ما أحضر من أكياس دنانيره ودراهمه بعد وفاته : « إني لأرجو لعبد الرحمن خيراً ، لأنه كان يتصدق ، ويقرى الضيف ، وترك ما ثرون » (۱) ... أى أنه قد السعى في هذا السبيل ، وأن التقوى والإيمان لن يُنْقِص منها جمع الأموال ، بشرط أن يتصدق أصحابها ويكرموا الضيوف ويبذلوا منها قدراً معلوماً في بعض وجوه البريتصدق أصحابها ويكرموا الضيوف ويبذلوا منها قدراً معلوماً في بعض وجوه البروسان ...

بل لقد حدث أن استباح البعض ما حرمه الرسول على سبيل القطع فى هذا الميدان ، وفى (صحيح مسلم) نقرأ هذا الحديث الشاهد لما نقول : _ «حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب ، حدثنا سليان « يعنى ابن بلال » عن يحيى « وهو ابن سعيد » ، قال : كان سعيد بن المسيب يحدث أن معمراً قال : قال رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ : من احتكر فهو خاطئ ، فقيل لسعيد : فإنك تحتكر!! قال سعيد ، إن معمراً ، الذي كان يُحدّث هذا الحديث كان يحتكر » ؟!! (٢٠) . فما بالنا باستحداث أمور كانت للبعض فيها شبهة . حِلِّ ؟! ولم يكن في صف الذين أنكروها وحاربوها سوى سلاح الاجتهاد في تفسير النصوص وقياس الأمر على كليات التعاليم وروح الشريعة الغراء . . ؟! .

وعلى أى الوجوه قلبنا الأمر ، فلقد أثمرت هذه التحولات التى شهدها عهد عثان بن عفان مناخاً اجتماعياً ولد وشهد العديد من التناقضات والصراعات .. ومن الكلمات الجيدة التى تصف تلك الحالة الجديدة قول جمال الدين الأفغانى : إنه « فى زمن قصير من خلافة

⁽١) المصدر السابق حـ ٢. ص ٣٤٩.

⁽٢) صحيح مسلم ، بشرح المودى جـ ١١ ، ص ٤٣ .

عثان ، تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً ، وأشد ما كان منها ظهوراً في سيرة وسير العمال والأمراء وذوى القربي من الخليفة ، وأرباب الثروة بصورة صار يمكن معها الحس بوجود طبقة تدعى «أمراء» وطبقة «أشراف» وأخرى «أهل ثروة وثراء وبذخ» ، وانفصل عن تلك الطبقات: طبقة العمال وأبناء المجاهدين ، ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة في تأسيس المُلك الإسلامي وفتوحاته ، ونشر الدعوة ، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طرز الحياة ، والذي أحدثته الحضارة الإسلامية ، إذ كانوا مع كل جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال ورجال الدولة ، وقد فشت العزة والأثرة والاستطالة ، وتوفرت مهيئات الترف في حاشية الأمراء وأهل عصبيتهم ، وفي العمال ، وبمن استعملوه وولوه من الأعمال . الخ .. فنتج من مجموع والم المظاهر التي أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين من المسلمين ، تكوّن طبقة أخذت تتحسس بشيء من الظلم ، وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من المسلمين ، ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني : أبي بكر وعمر .

وكان أول من تنبه لهذا الخطر الذي يُتهدد المُلْك والجامعة الإسلامية ، الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري . . » (١) .

اتهام مردود:

ولقد كان طبيعياً أن تُحديث تطورات مثل هذه اختلافاً فى الرأى وتبايناً فى وجهات النظر بين كبار الصحابة وكثير من المسلمين فى ذلك الحين ، وكان منطقياً وضرورياً أن تؤدى هذه التغيرات الاجتماعية إلى اختلاف وتباين فى الزوايا التى ينظر منها الناس إلى الأمور .. ولذلك فإننا نؤيد النظر إلى اختلاف الآراء بين أبى ذر وبين عثان ومعاوية على أنه أمر طبيعى ، وننكر المحاولات التى تريد الانتقاص من قدر أبى ذر ، بتصويره ضحية فى مخطط يهودى استخدم الرجل فى تنفيذ مؤامرة يهودية ضد الإسلام والمسلمين ؟! ..

وأصحاب هذا الرأى الشاذ قد لجأوا إليه تحت وهم أنهم يدافعون بذلك عن أمير المؤمنين عثان بن عفان ، فأوقعهم مسلكهم هذا فى منحدر وعر ، لأنهم قد جَرَّحوا صحابياً قال عنه الرسول عليه الصلاة والسلام : إنه أصدق أهل الأرض لهجة ومقالاً ... وتنبأ بما

⁽١) الأعمال الكاملة لحمال الدين الأفغاني . ص ٤٣١ دارسة وتحقيق د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

حدث له ، لأنه كان يعرف معدن الرجل ، ويستشرف ما ستجره عليه لهجته الصادقة عندما يلجأ القوم إلى الدعة وحب السلامة والرفه ، وعندما يثور عليهم أبو ذر لسلوكهم هذا الطريق .

ولقد كانت دوافع أبى ذر إلى موقفه هذا موضع خلاف منذ قرون بين المؤرخين ، فالطبرى يذكر أن المؤرخين الذين سبقوه قد ذكروا فى أسباب ننى أبى ذر من الشام إلى المدينة بأمر من عمّان لمعاوية ، بعد أن كاتب معاوية الخليفة بصنع أبى ذر وتحريضه الفقراء على الأغنياء .. يذكر الطبرى أن بعض المؤرخين قد ذكر لذلك «الننى» و «الإشخاص» أسباباً كثيرة و «أشياء كثيرة وأموراً شنيعة كرهت ذكرها » وفى مكان آخر يقول : - «كرهت ذكر أكثرها » (أ) ... لأنه كان متعاطفاً مع وجهة النظر التى وقف منها أبو ذر موقف العداء ...

أما ابن الأثير وهو من الناقلين عن الطبرى - فإنه يشير إلى هذه الأشياء التى ذكرها بعض المؤرخين ، والتى كره الطبرى ذكرها ، مثل «سب معاوية » لأبى ذر ، « وتهديده بالقتل ، وحمله إلى المدينة من الشام بغير وطاء - (فرش على ظهر الدابة) - ونفيه من المدينة على الوجه الشنيع » .. يذكر ابن الأثير هذه الإشارة ، ثم يقف نفس موقف الطبرى فيعلن كراهته للتفصيل في هذا الأمر، لأنه «لايصح النقل به ، ولو صح لكان ينبغى أن يعتذر عن عثان ، فإن للإمام أن يؤدب رعيته ، وغير ذلك من الأعذار لا أن يجعل ذلك سبباً للطعن عليه » .. ثم يمضى ليذكر وجهة نظر الذين أيدوا عثان ومعاوية ضد أبى ذر ، ونسبوا موقف أبى ذر إلى مخطط يهودى ، كان ينفذه عبد الله بن سبأ - (ابن السوداء) - ونسبوا موقف أبى ذر إلى مغطط يهودى ، كان ينفذه عبد الله بن سبأ - (ابن السوداء) فيقول : أما الذين يعذرون عثان في موقفه من أبى ذر ، « فإنهم قالوا : لما ورد ابن السوداء إلى الشام لتى أبا ذر ، فقال يا أبا ذر ، ألا تعجب من معاوية يقول : المال مال الله ؟! ألا المسلمين ؟؟ فأتاه أبو ذر ، (أى أتى معاوية) ، فقال : ما يدعوك إلى أن تسمى مال المسلمين مال الله الساعة ؟! قال : يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله والمال ماله ؟! المسلمين مال الله الساعة ؟! قال : يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله والمال ماله ؟! المسلمين مال الله الساعة ؟! قال : يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله والمال ماله ؟!

وأتى ابن السوداء أبا الدرداء ، فقال له مثل ذلك ، فقال : أظنك يهودياً ، فأتى « عباده بن الصامت » ، فتعلق به عبادة ، وأتى به معاوية ، فقال : هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر . » (٢) .

⁽١) تاريخ الأمم والملوك جـه. ص ٦٧، ٦٦. . ; (٢) الكامل، في التاريخ، جـ٣. ص٥٥.

ونحن لا نميل إلى موقف ابن الأثير هذا ، بل نرفضه لأسباب كثيرة ، في مقدمتها :

أولاً: إنه لا يضع فى اعتباره أن التطورات التى طرأت على الحياة العربية الإسلامية فى ذلك التاريخ ، من الطبيعى ، بل ومن الضرورى أن تثير اختلافات فى وجهات النظر بين الناس ، وأن هذا الاختلاف طبيعى تماماً ، بل وضرورى ، خصوصاً فى بيئة يشجع الفكر الإسلامى فيها الناس على التفكير بحرية ، ويرى أن الإنسان فيها حر مختار ، وموقف ابن الأثير هذا يفضى ـ ضمن ما يفضى _ إلى جعل التفكير الاجتماعى وقفاً على اليهود ، من دون العرب والمسلمين المخلصين لتعاليم الإسلام ؟!.

وثانياً: إن تصور ما حدث بين أبى ذر وعثان على أنه اختلاف فى وجهات النظر بين صحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أكرم وأليق بهذه الصفوة من الناس ، من تصور أبى ذر ـ ومكانته عالية بشهادة الرسول ـ ألعوبة فى يد بعض الذين أسلموا من اليهود .

وقالثاً: إن قصة عبد الله بن سبأ ، برمتها ومن أساسها ، موضع شك وجدل بين الباحثين في تاريخ هذه الفترة من فترات حكم الإسلام والمسلمين ، وهناك من يراها مجرد «مِشْجَب وهمي » ، اخترعها البعض ليعلق عليها الأخطاء ، ويصرف بها نظر البحث والباحثين عن رؤية التطورات التي حدثت في المجتمع والخلافات التي ثارت فيه في ذلك الحين .. (١)

ورابعاً: إن قصة الخلاف بين أبى ذر وعثان حول قضايا المال والفقر والغنى سابقة على ذهاب أبى ذر إلى الشام، وعلى هذا اللقاء المزعوم بينه وبين ابن السوداء، كما سيتضح ذلك ــ من الأحداث وترتيبها التاريخي ــ بعد قليل .. وهو أمر يهدم هذه الدعوى من الأساس .

ولذلك فنحن نميل إلى رأى الفريق الآخر من المؤرخين ــ المسعودى مثلا ــ الذى يصور الأحداث التى وقعت بين أبى ذر وبين عثان ومعاوية باعتبارها أموراً طبيعية أثمرتها تطورات شهدتها حياة المجتمع يومئذ . . فهو مجتمع ، وهم بشر ، والأليق بهم النظر إليهم وإلى خلافاتهم وصراعاتهم فى هذا الإطار وبهذا المنظار .

* * *

⁽۱) د. طه حسین، کتاب الفتنة الکیږی حـ ۱ (عثمان).

الصدام مع عثان ومعاوية

في المدينة:

كان أبو ذر قد اتخذ لنفسه سبيلاً قرر أن لايحيد عنها ، وهي الخروج من الدنيا فقيراً كحاله يوم ودع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عندما مات ، وكان دائم الترديد لحديث الرسول الذي يقول فيه : « إن أقربكم مني مجلساً يوم القيامة من خرج من الدنيا كهيئته يوم تركته فيها » . وعندما كان أبو ذر يردد هذا الحديث ، كان ينظر إلى صحبه الذين أخذوا يجمعون الحظوظ من متاع الدنيا ، ويغمزهم ، وبقول لهم : « والله ما منكم أحذ إلا وقد نشب فيها بشيء غيري ! . . » . وكان أيضاً دائم التحذير والإنذار للذين يجمعون الأموال ويصرفون في سبيلها جهداً كبيراً ، فيذكر لهم قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن المكثرين من المال وكيف « أن الأكترين هم الأقلون يوم القيامة » ، إلا من انفق ما تحصل له من المال ذات اليمين وذات الشهال ، دون كنز أو إمساك أو احتكار » (١) .

ولقد أخذت أقوال أبى ذر هذه ومواقفه تؤذى الكثيرين ، ورفعت إلى أمير المؤمنين عثان بن عفان العديد من الشكاوى ضد الرجل ، فأصدر عثان ، رضى الله عنه ، أمراً إلى أبى ذر ينهاه فيه عن الجلوس «للفتوى » بين الناس . ولكن أبا ذر عصى أمر عثان ، واستمر فى عقد المجالس للناس ، يروى فيها الأحاديث ويفتى فيما يعرض عليه من الأمر ، ويروى « ابن سعد » فى طبقاته كيف وقف رجل على أبى ذر فقال له : ألم ينهك أمير المؤمنين عن الفتيا ؟! فقال له أبو ذر : والله لو وضعتم الصمصامة ... (السيف) ... على هذه (وأشار إلى حلقه) ، على أن أترك كلمة سمعتها من رسول الله ... صلى الله عليه وسلم ... لأنفذتها قبل أن يكون ذلك ! » (٢) .

ولم يكن تصدى أبى ذر للفتيا بالأمر الذى يحدث فقط بعيداً عن حضرة أمير المؤمنين ، بل وفى مجلسه وحضرته كذلك .. ولقد ثار النقاش والجدل يوماً فى مجلس عثان رضى الله عنه حول أمرين يتعلقان بالأموال والثروات ..

⁽١) صحيح مسلم جر٧، ص٧٥.

⁽٢) طبقات ابن سعد ، جـ ٢ ، ق ٢ . ص ١١٢ .

أولها: خاص بما على الإنسان في ماله .. هل عليه الزكاة فقط ؟ أم ما هو أكثر من ذلك ؟؟

وثانيهما :مدى حرية الخليفة والسلطة الحاكمة في التصرف في أموال الدولة بالأخذ والإعطاء ؟؟

وكان رأى أبى ذر إلى جانب فرض ماهو أكثر من الزكاة فى أموال الناس ، وضد إطلاق اليد لعثان وولاته فى التصرف بالأموال .. ووقف مع عثان ، ضد رأى أبى ذر ، أناس تزعمهم «كعب الأحبار» الذى أغلظ له أبو ذر القول ، واستخدم ضده عصاه ، فدفع بها فى صدر «كعب» ؟! وكان هذا الصدام أول موقف عنيف يقفه أبو ذر الغفارى من السلطة الممثلة يومئذ فى عثان بن عفان ، مما أدى إلى غضب عثان منه وعليه ، فطلب منه مغادرة المدينة ، فخرج منها أبو ذر إلى الشام .. والمسعودى يحكى لنا ما حدث يومئذ فى على على عثان ، فيقول :

« قال عثان : أرأيتم من زكّى ماله ، هل فيه حق لغيره ؟؟

فقال كعب: لا ، يا أمير المؤمنين.

فدفع أبو ذر فى صدر كعب ، وقال له : كذبت يا بن اليهودى .. ثم تلا : (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ... الآية) ..

فقال عثمان : أترون بأساً أن نأخذ مالاً من بيت مال المسلمين فننفقه فيما ينوبنا من أمورنا ، ونعطيكموه ؟

فقال كعب: لا بأس بذلك.

فرفع أبو ذر العصا ، فدفع بها فى صدر كعب ، وقال : يابن اليهودى ما أجرأك على القول فى ديننا ؟!

فقال عثمان : ما أكثر أذاك لى !! غيب وجهك عنى فقد آذيتنا ... فخرج أبو ذر إلى الشام ... ه (۱)

⁽١) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٤٨ ، ٣٤٩.

فهو إذًا أول قرار يصدره عثمان بن عفان « بننى » أبى ذر من المدينة .. ولم يحدد له عثمان المكان الذى يذهب إليه ... واختار أبو ذر الشام ، لحكمة لعلها أن الرجل قد كان يريد التشديد من حملته ضد التحولات الاجتماعية التي كانت آخذة فى الظهور والتفشى يومئذ ، وضد من كان يرى انحرافهم من ولاة عثمان على الأقاليم ، وفى مقدمتهم والى الشام معاوية ابن أبى سفيان .. فهو « ننى » عن المدينة العاصمة ، ولكنها رحلة ثائر إلى ميدان أكثر خطراً واحتياجاً إلى الثوار ..

في الشام:

وفى الشام وجد أبو ذر أن الأمر أخطر مما هو عليه فى المدينة فلم تكن بساطة الحياة العربية هى الأمر السائد كما هو حال المدينة ، ولم تكن القاعدة هى الجماعية ، والمساواة ، والشذوذ هو الاستئثار والتفاوت فى الثروات كما هو الحال فى العاصمة .. وإنما كان العكس هو السائد فى الشام .. فلقد كانت هذه الولاية قد تحولت إلى صورة « عربية إسلامية » لما كان عليه نظام الحكم ، أبهة وفخامة ، أيام قيصرية الرومان البيزنطيين . وكانت لمعاوية فى ذلك وجهة نظر يعلنها ، تتلخص فى أن ذلك هو المناسب لهيبة الحكم وجلاله فى بيئة تعودت ذلك منذ قرون ، وأن السلطة لن تحترم إلا إذا اتخذ الوالى فى الشام أبهة الملك وحياة الملك مناه الملك مناه الملك عليه الملك وحياة الملك الملك ..

ولم يكن ذلك موقفاً استحدثه معاوية فى عهد عثمان ، بل كان أمراً سعى إليه ونحا نحوه منذ عهد عمر بن الخطاب ، وعندما هم عمر بزيارة أقاليم الإمبراطورية العربية الإسلامية «قدم الشام راكباً حاراً ، فتلقاه معاوية بن أبى سفيان فى موكب عظيم ، ونزل معاوية وسلم على عمر بالخلافة ، فمضى فى سبيله ، ولم يرد عليه سلامه ..

فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتعبت الرجل، يا أمير المؤمنين، فلو كلمته؟! فالتفت عمر إلى معاوية وسأله: إنك لصاحب الموكب الذي أرى؟!

قال معاوية : نعم !

قال عمر : مع شدة احتجابك ووقوف ذوى الحاجات ببابك؟!

قال معاوية : نعم .

قال عمر: ولِمَ ، ويحك ؟!

فأجابه معاوية : لأننا ببلاد كثر فيها جواسيس العدو ، فإن لم نتخذ العدة والعدد استخف بنا وهجم علينا ، وأما الحجاب فإننا نخاف من البذلة جرأة الرعية ، وأنا بعد عاملك ، فإن استنقصتني نقصت وإن استزدتني زدت ، وإن استوقفتني وقفت .

قال عمر : _ بعد أن سكت هنيه _ ما سألتك عن شيء إلا خرجت منه ! إن كنت صادقاً فإنه رأى لبيب ، وإن كنت كاذباً فإنها خدعة أريب ، لا آمرك ولا أنهاك !! » (١)

ولقد أتاح عهد عثمان لمعاوية فى الشام أن يستكمل كل أبهة الملك ، وأن يبلغ بالأمركل المدى الذى أراد ... ووجد أبو ذر أن القضايا التى كانت لا تزال محل جدل فى المدينة قد حسمت فى الشام ، فلقد كان معاوية يتصرف فى مال الإمارة بجرية مطلقة ، ويسميه «مال الله» .. وكانت قد نبت بذور ترى فى الخليفة _ ومن ثم فى نوابه _ ظلاً لله فى الأرض ، ومن ثم فإنهم أحرار فى تصرفاتهم ، لا رقابة عليهم من البشر ولا قيود ... فاعترض أبو ذر على معاوية ، وطلب إليه أن يتصرف كأمير قد وكلت إليه رعاية «أموال المسلمين» فهى طم ، وهم أصحاب الأمر والنهى فيها ، وكان يعنف معاوية ويقول له : «يا معاوية ... لفت أغنيت الغنى وأفقرت الفقير ! » .

ومضى أبو ذر يحدِّث الأغنياء من الناس عن أن جمعهم للمال وحجبه عن مصارفه إنما هو «كنز» و «احتكار» وإذا كان القرآن قد وعد (الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله) بعذاب أليم ، فلقد أخذ أبو ذر يخطب فى مجتمعات الشام ويقول : «يا معشر الأغنياء : واسوا الفقراء .. بَشِّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله بمكاو من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم » ، واستمر فى دعايته وإثارته هذه للفقراء ضد الأغنياء ، حتى تبلورت حركة جاهيرية عادها الفقراء ، ثم استمر الأمر فى التصاعد حتى أخذ هؤلاء الفقراء بزعامة أبى ذر ينفذون أفكارهم وآراءهم بأيديهم ، ويضعون تعاليم أبى ذر فى التطبيق والمارسة رغماً عن سلطة الدولة وجهاز حكم معاوية بن أبى سفيان .. وابن الأثير يذكر ذلك بقوله : « مازال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبوه على الأغنياء وشكا الأغنياء مايلقون منهم » .

وسلك معاوية مع أبي ذر سبيل التهديد ، وقال له : يا أبا ذر " خير لك أن تنتهي عما

⁽۱) د. محمد حسين هيكل. الفاروق عمر. جـ ٢. ص ٢٢٣.

أنت فيه ! " ولكن الرجل لم يعبأ بهذا التهديد وقال لمعاوية : " والله لا أنتهى حتى توزع الأموال على الناس كافة ؟! " (١) ... وعند ذلك لجأ معاوية إلى حيلة أخرى أراد بها أن يفسد ما بين أبى ذر وبين أنصاره وحزبه من الفقراء ، وذلك فى محاولة لإيهامهم أن الرجل من يتلقى منه الهدايا والصلات ، فبعث فى جنح الظلام أحد رسله يحمل ألف دينار لأبى ذر . وفى الصباح ، بعث إليه ثانية نفس الرسول يخبره أن العطاء لم يكن له ، وأنه قد أخطأ الطريق إليه ، ويقول له : يا أبا ذر "انقذ جسدى من عذاب معاوية ، فإنه أرسلنى إلى غيرك ، وإنى أخطأت بك " .. ولكن أبا ذر كان قد أنفق الدنانير الألف على الفقراء قبل أن يطلع عليها عنده الصباح ، فطلب من رسول معاوية التأخير ثلاثة أيام حتى يجمعها له ممن أخذوها من الفقراء ... وعندما عاد الرسول إلى معاوية بالقصة ، أدرك أن الرجل عصي على أن تنال منه هذه الأساليب ، وذلك لأن " فعله يصدق قوله " فى قضايا الأموال والثروات .

وعند ذلك قرّ قراره على ضرورة إخراجه من الشام ، فكتب إلى أمير المؤمنين يصوّر له حال أبي ذر مع الفقراء ، وكيف أصبحت الشام في حالة ثورة حقيقية ، فقال : «إنه أبا ذر قد ضيق على ... وقد كان كذا وكذا ، للذي يقوله الفقراء ... تجمع إليه الجموع ، ولا آمن أن يفسدهم عليك . فإن كان لك في القوم حاجة فاحمله إليك ؟! » ... فاستجاب عثان لرجاء معاوية مخافة الثورة .. (الفتنة) .. في الشام ، ووافق على عودة أبي ذر ثانية إلى المدينة ، وهو الذي طلب منه الخروج منها .. وكتب إلى معاوية يطلب معالجة الأمر برفق ، فالثورة التي أشعلها أبو ذر على وشك الاندلاع ، فقال : «إن الفتنة قد أخرجت خطمها .. وأنفها) .. وعينيها ، ولم يبق إلا أن تشب ، فلا تنكأ القرح .. وكفكف الناس ونفسك ما استطعت .. !! » .. وطلب عثان من معاوية أن يجهز أبا ذر ، وأن يبعثه إلى المدينة بصحبة «مرافق » ؟! ..

واتخذ معاوية من أمر عثان سبيلاً للانتقام من أبي ذر ، فأركبه بعيراً ضامراً على ظهره فراش يابس يدمى فخذى الراكب _ «قنب يابس» _ وأوصى به خمسة من الجنود الصقالبة ذوى المهارة فى العدو ومسابقة الريح «يطيرون به ، حتى أتوا المدينة وقد تسلخت بواطن أفخاذه ، وكاد أن يتلف . !!» . وأراد كذلك أن يسىء إلى سمعة الرجل ونزاهته ، فأخرج أهله ليلحقوا به ، وفى متاعهم جراب ثقيل يشد يد حامله ، وجمع الناس

⁽١) انظر كتابنا (مجر اليقظة القومية) ص ٧٤ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م.

ليروا أهل أبى ذر ، حتى يوهمهم أن فى متاع الرجل أموالاً يحملها ذووه ، وقال للحضور : «انظروا إلى هذا الذى يزهد فى الدنيا؟! ما عنده؟؟!! » ولكن امرأة أبى ذر خاطبت الناس قائلة : إن ما نحمل ليس دراهم ولا دنانير ، ولكنها « فلوس » ــ (فكة) بلغة عصرنا ــ كان أبو ذر يعطيها لبيته من عطائه الذى يناله من بيت مال المسلمين.

وعندما لتى الناس أبا ذر بالمدينة ، وهو على حافة الموت من رحلته القاسية هذه ، قال له بعضهم : «إنك تموت من ذلك » ، ولكن الرجل أنكر عليهم هذه النبوءة بالنهاية القريبة ، وقال لهم إن طريق الجهاد لا يزال طويلاً أمامه : «هيهات .. لن أموت حتى أننى ؟! » ثم ذكر لهم أن أمامه من المتاعب أكثر من ذلك الذي وقع به حتى الآن !.. (١)

في المدينة .. مرة ثانية :

أغلب الظن أن أمير المؤمنين عثان بن عفان ، رغم غضبه على أبى ذر ، لم يكن راضياً عن الطريقة التى الحرية التى الحرية التى الحرية التى الحرية التى الحرية التى الحريقة التى كادت أن تهلك الرجل وتذهب بحياته .. ولقد حاول عثان أن يخفف عن أبى ذر ، فاستضافه فى داره عدة أيام ، وأحسن إليه فيها ، حتى استرد شيئاً من عافيته ... وكان عثان يرجو ويأمل أن يفتح بذلك صفحة جديدة مع أبى ذر .. ولكن ذلك لم يحدث ، فلقد تجدد النزاع وبدأ الصراع من جديد ..

فنى أول جولة لأبى ذر فى المدينة بعد عودته إليها رأى تلك المبانى الفخمة التى استحدثها الأغنياء فى شكل دور وقصور ، ورأى امتدادات المبانى وقد صنعت «ضواحى» للعاصمة ، يسكنها هؤلاء الذين كانت حياتهم الجديدة موضع نقده الشديد . وعندما تحقق أبو ذر أن المبانى الجميلة لقصور الأغنياء قد بلغت إلى مكان « جبل سلع » قفزت إلى ذاكرته نبوءة الرسول عليه الصلاة والسلام التى قال فيها لأبى ذر إن ذلك سيكون إيذاناً باختلافه مع القوم ، وإنكاره عليهم نمط حياتهم الجديد ، وتوالى الأحداث التى ستفضى به إلى منفاه حيث « يموت وحده » ... فأخذ أبو ذر في الطواف على مجتمعات العاصمة ، عذراً قائلاً : « بَشِّر أهل المدينة بغارة شعواء وحرب مذكار ؟! » (٢) .. وقرر الرجل أن

⁽١) الكامل، في التاريخ. جـ٣. ص ٥٥، ٥٠ ومروج الذهب جـ٢. ص ٣٤٩.

⁽٢) الكامل، في التاريخ، جـ٣، ص٥٥.

يكرر بذل النصح لأمير المؤمنين ، فدخل عليه يوماً « فجلس على ركبتيه » ، واحد يحدث عثمان عن تلك النبوءة التي طالما حذرت من صنيع بني أُمية إذا اجتمع لهم الأمر وزادت قوة عصبيتهم ، وبلغ « ولد أبى العاصى ثلاثين رجلاً » لأنهم عند ذلك سيتخذون « عباد الله خولاً » — (خدماً) — (۱) .

ووجد عثان أن أبا ذر قد عاد إلى عهده القديم ، وأنه قد أصبح يمارس فى المدينة ما كان يمارسه فيها قديماً ، وما مارسه فى الشام من الإثارة والتحريض ، ففتح معه الحديث عن ما أحدثه بالشام ، وقال له : يا أبا ذر «ما لأهل الشام يشكون ذرب لسانك ؟ » وعندما أخبره أبو ذر بدوافعه إلى موقفه هذا .. قال عثان : «يا أبا ذر ، على أن أقضى ما على وأن أدعو الرعية إلى الاجتهاد والاقتصاد وما على أن أجبرهم على الزهد .. » ... ولكن أبا ذر لم يرض بقول عثان هذا ، فلم يكن الأمر فى نظره أمر « زهد » لا يستطيع الخليفة أن « يجبر » الناس عليه ، وإنما كان أمر أغنياء يزدادون غنى وفقراء يتسبب فى فقرهم هؤلاء الأغنياء ، وأمر حقوق لحؤلاء الفقراء فى أموال الأغنياء تتعدى مقدار الزكاة ، فقال لعثان : إننى أرى « ألا ترضوا من الأغنياء حتى يبذلوا المعروف ويحسنوا إلى الجيران والإخوان ويصلوا القربات » (*) .

وتصادف فى لقاء أبى ذر هذا مع عثان أن أحضرت إلى عثان أكياس النقود التى أخذت من تركة عبد الرحمن بن عوف الزهرى ، وكانت عظيمة بلغت من الكثرة حداً جعلها تحجب الرؤية بين عثان وجلسائه .. ودار الحديث من حول هذه الثروة التى جمعها ابن عوف ، ومدى تطابق سلوكه هذا مع السلوك النموذجى لصحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ... وانحاز عثان ومعه «كعب الأحبار» إلى صف الدفاع عن عبد الرحمن بن عوف ، لأنه كان يؤدى فريضة الزكاة «ومن أدى الفريضة فقد قضى ما عليه » .. واعترض أبو ذر على موقفهم هذا ، وعندما أمن «كعب الأحبار» على قول عثان : إن الله قد أعطى لابن عوف خير الدنيا والآخرة ، فقال : «صدقت يا أمير المؤمنين» ، غضب أبو ذر ، وتحامل على آلامه ، ورفع عصاه فضرب بها رأس «كعب الأحبار» وقال له : «يا بن اليهودى ، تقول لرجل مات وترك هذا المال : إن الله أعطاه خير الدنيا وخير الآخرة ؟!

⁽١) مروج الذهب جـ ٢. ص ٣٤٩.

⁽٢) المصدر السابق بجر٣. ص٥٦.

أموت وأدع ما يزن قيراطاً »؟! فغضب عثان من أبى ذر ، واسترضى خاطر كعب الأحبار ، وطلب منه التنازل له عن ضرب أبى ذر له ، ففعل . . ثم طلب ، غاضباً ، من أبى ذر أن يغادر المدينة ، قائلاً له : « وارِ عنى وجهك !!..

« فقال : أبو ذر : أسير إلى مكة ؟

قال: لا والله ..

قال: فتمنعني من بيت ربي أعبده فيه حتى أموت؟!

قال : أي والله .

قال: فإلى الشام؟

قال: لا والله.

قال: البصرة؟

قال : لا والله ، فاختر غير هذه البلدان .

قال : لا والله ما أختار غير ما ذكرت لك ، ولو تركتني فى دار هجرتى (المدينة) ما أردت شيئاً من البلدان .

فقال: فإنى مسيِّرك إلى الربده » .. (١)

ورواية المسعودى هذه تختلف مع ابن الأثير.. ففيها أن عثمان هو الذى حدد لأبى ذر مكان منفاه ، أما ابن الأثير فإنه يمثل وجهة النظر التى ترى أن أبا ذر هو الذى اختار لنفسه هذا المكان ، وهو الذى « ننى نفسه إليه » احتجاجاً على الأوضاع التى ثار عليها .. وملابسات القضية وقرائن أحوالها تشهد لرواية المسعودى ضد ابن الأثير ، وذلك لأسباب منها :

أولاً: إن تسلسل الأحداث التي جرت بين أبى ذر وعثان فى المدينة أولاً ، وفى الشام مع معاوية ، ثم فى المدينة ثانياً .. كلها تحكى أن أبا ذر كان يجبر وأحياناً بالقوة القاهرة ــ على مغادرة المكان الذى يمارس فيه الموعظة والإثارة والتحريض .

وثانياً: إن شخصية أبى ذر النضالية ليست بالتى تنسحب من بين الناس إلى مكان منعزل في الصحراء، حتى ولو كان هذا الانسحاب تعبيراً عن الاحتجاج والغضب والرفض لنمط الحياة الذى أخذ يسود فى ذلك الحين.. فلقد كان الرجل ولوعاً

⁽١) مروح الذُّهب جـ ٢ . ص ٣٤٩ ، ٣٥٠.

بجاهير الفقراء ، كما ولعت به هذه الجاهير.

وثالثاً : إن «الربذة »كانت قرية معزولة من قرى المدينة ، ولم تكن الحياة بها مرغوبة ولا محبوبة ، حتى لزاهد مناضل كأبي ذر .

ولقد روى ابن الأثير نفسه أن أبا ذركان يخشى على نفسه من العيش فى «الربذة» أن يرتد بفعل بيئتها أعرابياً قد انسلخ عنه التطور الذى ألحقه الإسلام بعقول الناس وحياتهم ، فكان يتردد على المدينة حتى يظل على صلة بحضارتها .. ويعبِّر أبن الأثير عن هذا الموقف بقوله : « وكان أبو ذر يتعاهد المدينة مخافة أن يعود أعرابياً أ. » (١) .

* * *

ولقد تلتى أبو ذر قرار عثمان هذا ببشر يعبر عن التحدى .. وأخبر عثمان بأن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ قد تنبأ له بهذا المصير ...

ولقد أمر عثان الناس فى المدينة بتجنب أبى ذر حتى يغادرها ، وأن يتجافوه ، فلا يخرج أحد منهم لوداعه ، وأمر أحد أقاربه مروان أن يكون فى صحبة أبى ذر وابنته حتى يوصلهم إلى مستقرهم الجديد . ولكن بعض الصحابة قد غضبوا من موقف عثان هذا ، فخرج نفر منهم خلف على بن أبى طالب ، وفيهم الحسن والحسين ، وعقيل بن أبى طالب ، وعبد الله بن جعفر ، وعار بن ياسر لوداع أبى ذر ، مخالفين بذلك أمر عثان . وعندما التق ركب على بن أبى طالب هذا بركب أبى ذر ، اعترض عليهم «مروان» فقال : يا على ، إن أمير المؤمنين ، قد نهى الناس أن يصحبوا أبا ذر فى مسيره ويشيعوه ، فإن كنت لم تدر بذلك فقد أعلمتك . . فحمل عليه على بن أبى طالب بالسوط ، وضرب بين أذنى راحلته ، وقال : تنح نحاك الله إلى النار! ، ومضى مع أبى ذر فشيعه ، ثم ودعه وانصرف . فلما أراد الأنصراف بكى أبو ذر تأثراً ، وهو يبصر غياب ركب ابن عم والرسول!!

وَذَهَب « مروان » فشكا إلى عثمان ما فعله به على بن أبى طالب ، فغضب عثمان ، وشكا إلى من حضر مجلسه من المسلمين قائلاً : « يا معشر المسلمين .. من يعذرنى من على ؟! رد رسوئى عما وجهته له ، وفعل كذا ؟! والله لنعطينه حقه !! » .. وذهب الناس

⁽١) الكامل في التاريح جـ٣. ص٥٦.

من عند عثمان إلى على يخبرونه بغضبه عليه ، فوصف على هذا الغضب بأنه π غضب الحيل على اللجم π . معلمًا بذلك موقفه من القضية برمتها ، وكيف أن موقفه إنما هو موقف الناصح الأمين ، وفعله إنما هو فعل π اللجم π تمنع الحيل من الجموح ، فتحفظ للخيل سلامتها ! .

ويروى المسعودى قصة اللقاء العاصف بين على وعثمان حول هذا الموضوع ، وهو اللقاء الذى اشتكى بعده عثمان من على وقال : « إنه يعينى ويظاهر من يعيبنى » ... وحتى بعد أن تصالحا ، ظل على على موقفه ، وقال لعثمان « ما أردت بتشييع أبى ذر إلا الله تعالى » (١) .

华 华 张

وأخيراً استقر المقام بالثائر الكبير والصحابى الجليل ، وأصدق الناس لهجة ومقالاً فى «الربذة » منفاه الجديد والأخير ، ولم يعدم الأمر قافلة تمر فيلقاه ركبها ليسمع منهم ويسمعون عنه ... فبنى «بالربذة » مسجداً ، وأخذ يتعيش من عطاء أجراه عليه عثان بن عفان ، وعدة إبل منحها له ، ومملوكين جعلها لخدمته ... وهناك عاش من سنة ٣٠هـ حتى توفى فى سنة ٣٣هـ ، محققاً بذلك نبوءة رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ عندما قال : يرحم الله أبا ذر ، يعيش وحده ، ويموت وحده ، ويبعث وحده » ... ومحققاً بذلك أيضا يموذج الإنسان المسلم الذي استطاع أن يوحد توحيداً نموذجياً ، ويمزج مزجاً رائعاً مابين سلوكه العملى فى الحياة والأفكار التى آمن بها والتى دعا إلى تطبيقها فى هذه الحياة .

136 36 30

⁽١) مروج الذهب جـ ٢، ص ٣٥٠، ٣٥١.

- ٣-على بن أبى طالب [٣٧ ق هـ- ٤٠ هـ ٦٠٠ – ٦٦١ م] ثورة الفكر الاجتماعي للإسلام

تمهيسا

لا نعتقد ان بالامكان دراسة الفكر الاجتاعي لعلى بن أبي طالب ، ولا تقييم الجانب الثورى في هذا الفكر ، الا في ضوء الوضع الاجتاعي لهذا الإمام ، وهو الوضع الاجتاعي الوثيق الصلة بوضع الهاشميين الاجتاعي ، قياسا الى أوضاع غيرهم من «البطون» (۱) العشرة التي تتكون منها قبيلة قريش ، أى الاوضاع الاجتاعية لهذه «البطون» .. لا بعد الاسلام فحسب ، بل وقبيل ظهوره ، ذلك أننا لا نعدو الحقيقة اذا قلنا : إن الاوضاع الاجتاعية لهذه «البطون» كانت ذات تأثير كبير في موقفها من دعوة الاسلام ، بمحتواها الاجتاعي المتقدم والمتعاطف مع الفقراء والعبيد وضحايا الربا الفاحش ، وكل المستضعفين في الأرض ، أى مع الجاهير التي أراد الاسلام لهم ان يكونوا هم الأئمة وهم الوارثون .. كانت المواقف الاجتاعية «لبطون» قريش العشرة ذات تأثير كبير على موقفها من الإسلام، وأيضا المواقف الاجتاعية والإمامة ، ومن تم كانت لها تأثيرات على موقفه الاجتاعي هو من حول منصب الخلافة والإمامة ، ومن تم كانت لها تأثيرات على موقفه الاجتاعي هو «البطون» من على بن أبي طالب وتوليه منصب الخلافة ، وايضا على موقفه الاجتاعي هو ازاء الثروات التي حازها ممثلو هذه «البطون» ، والمناصب التي تولوها ، والتغييرات التي أراد الإمانة بعد مقتل الخليفة الثالث عثان بن عفان ..

ولما كان هذا الموضوع كبيرا ، وتلزم للاحاطة بمعالمه الرئيسية دراسة هامة وكبيرة ومقصورة عليه ـ وهو ما يخرج عن موضوعنا واطار بحثنا ـ فاننا نكتنى هنا بتقديم لحمة تكثف الفكرة التى نرى أن بحثها وتحديدها أمر ضرورى لفهم الاساس المادى الواقعى للفكر الاجتاعى والثورى عند أمير المؤمنين على بن أبي طالب ، وهذه اللم ة تتمثل في رؤيتنا

البطن _ فى اصطلاح الدراسات القبلية والعشائرية _ هو الوحدة التالية _ تنارليا _ للقبلية ويليه فى التنازل «الفخذ»
 عالقبلية تنقسم إلى بطون والبطن إلى أفخاذ .. الخ ..

للسلطة العليا التي كانت تتربع على قمة النظام السياسي في شبه الجزيرة العربية عندما ظهر الإسلام في مكة .. أي بتعبيرنا المعاصر - الحكومة القرشية التي اعترف العرب في شبه الجزيرة بتميزها وسيادتها .. وهي الحكومة التي احتكرت مناصبها ومسئولياتها وميزاتها البطون العشرة لقبيلة قريش .. أين كان الفرع الهاشمي - فرع الرسول عليه السلام وعلى بن أبي طالب - من هذه الحكومة ؟؟ .. وما وزن المسئولية التي كان يتولاها إذا ما قيست بالمسئوليات الأخرى التي كانت تحتكرها باقي «البطون» ؟؟ وهو الأمر الذي يعكس الوضع الاجتماعي للفرع الهاشمي ، ومن ثم يلقي الضوء على طبيعة الفكر الاجتماعي الذي ساد في صفوف أبناء هذا الفرع ، لدل الرسول ، مثلا في الفكر الاجتماعي الإسلامي المتقدم ، ولدى على بن أبي طالب ، وهو الموضوع الذي نعقد له هذه الصفحات ..

حكومة العرب قبل الاسلام

كانت هذه الحكومة تتألف من عشرة «وزراء» ـ اذا استعملنا مصطلحات عصرنا ، مع اعترافنا بالفوارق الكبيرة في المضامين ـ يمثل كل وزير منهم بطنا من «البطون» العشرة التي تتكون منها قبيلة قريش . وأهم من ذلك فان التغييرات التي كانت تصيب هذه المناصب كانت منحصرة في تغيير الاشخاص ، أما اختصاص كل «بطن» من «البطون» بمسئولية محددة ، أي «وزارة» محددة ، فكان أمرا مستقرا ودائما, الأنه مرتبط بوزن كل «بطن» من هذه «البطون» من الناحية الاجتاعية والاقتصادية والحربية في محيط القبيلة القرشية العام ..

لقد كانت تتألف من عشرة «بطون» هي:

١ ـ هاشم : كان يمثله في الحكومة «العباس بن عبد المطلب » الذي كان يتولى منصب «سقاية الحجاج» الذين يحجون إلى الكعبة قبل الإسلام .. أى توفير الماء اللازم لشربهم ، والاشراف على توزيعه .

٢ أمية : وكان يمثله في الحكومة «أبو سفيان بن حرب» وكانت مسئوليته فيها هي القيادة الحربية لجيوش قريش في القتال ، اذكانت عنده راية قريش السياه « العقاب » .

٣ ـ نوفل : وكان يمثله في الحكومة «الحارث بن عامر» وكانت مسئوليته القيام على الاموال التي ترصدها فريش لانفاقات موسم الحج ، والتي يسمونها : «الرفادة».

عبد الدار : وكان يمثله في الحكومة «عثمان بن طلحة» وكانت مسئولياته مرتبطة بالكعبة له سدانتها وحجابتها ، والقيام على دار الندوة ، التي كانت يومئذ بمثابة البرلمان .

٥ _ أسد : وكان يمثله في الحكومة «يزيد بن زمعة بن الأسود» وكانت مسئوليته في الأمور المشكلة على هذه «البطون».

7 - تيم : وكان يمثله في الحكومة «عبد الكعبة _أو عبد الله بن عثمان» ، أي «أبو بكر الصديق» م كما اشتهر اسمه بعد ذلك _ وكانت مسئوليته فيها تقدير الديات والمغارم التي تلزم قريشا والتعهد بأدائها وتنظيم ذلك ، وكانوا يسمون هذه المسئولية «الأشناق» ..

٧ - محزوم : وكان يمثله في الحكومة «خالد بن الوليد» وكانت مسئوليته فيها القيام على الأموال المخصصة للحرب والقتال ، وكذلك قيادة الخيل والفرسان في الحرب وكانوا يسمون هذه المسئولية «القبة والأعنة» ...

 ٨ عدى : وكان يمثله فى الحكومة «عمر بن الخطاب» وكانت مسئوليته فيها شبيهة بمسئولية وزير الخارجية ، وكانوا يسمونها يومئذ «السفارة».

٩ - جمح : وكان يمثله في الحكومة «صفوان بن أمية» ، وكان مسئولا عن «الايسار والازلام» ، يذهب القوم اليه كي يديرها ويستشيرها قبل اقدامهم على مهات الامور ..

١٠ ــ سهم : وكان يمثله في الحكومة « الحارث بن قيس » ، وكانت مسئوليته « الحكومة » ، أي التحكيم ، وكذلك القيام على الاموال الموقوفة على الالحة التي يعبدونها ..

كانت هذه هي حكومة قريش ، التي مثلت أعلى سلطة عربية عرفتها هذه البقعة من شبه الجزيرة العربية عندما ظهر الاسلام ..

أين بنو هاشم من هذا البناء ؟؟ :

وإذا كانت هذه هي المسئوليات الاساسية التي عرفتها حكومة قريش ، والتي توزعتها «بطونها» ، حسب الوزن المادي والمالي والقتالي الذي اجتمع لكل «بطن» من «بطونها» ، فاننا نستطيع أن نقول: ان الفرع الهاشمي من قريش لم يكن يمسك بمسئولية من المسئوليات الهامة ـ ماديا واقتصاديا وحربيا في تلك الحكومة ، وان مسئولية «سقاية الحجاج» في موسم حجهم لا تنهض كي توازي المسئوليات الاخرى التي كان يقبض اصحابها على رايات القتال أو ميزانياته ، أو أموال المغارم والديات أو السفارة الى الخارج حيث البلاطات والعروش في القيصرية الرومانية والكسروية الفارسية . . الخ . . الخ . .

كان الهاشميون فقراء ، ومن ثم فلم تكن لهم المسئوليات الخطيرة ولا الهامة في حكومة الأغنياء حكومة ملأ قويش وتجارها وملاك قوافل تجارتها وعبيدها . .

وعلى هذه الحقيقة ، ذات الدلالة الهامة في موضوعنا تأتى الأدلة والشواهد الكثيرة ، والتي نكتني هنا ببعضها ، من مثل :

١ عندما أخذ الرسول الهاشمى يدعو بطون قريش ، بمكة فى بداية الاسلام ، الى تعاليمه ، انطلقوا يعارضونه من منطلق طبقى صريح وواضح لا لبس فيه .. فلقد كانوا يرون فى دعوته تلك طموحا ساسا واجتماعيا للقيادة ، ولبناء مجتمع جديد ، وكانوا يرون كذلك _ وهو الأهم _ ان انتساب محمد الى الفرع الهاشمى الفقير في قريش يجعله غير جدير بتولى هذا المكان القيادى ، وتساءلوا ، من هذا المنطلق الطبقى : أليس الأحق بذلك غنى من الأغنياء فى شبه الجزيرة العربية ، وبالتحديد أحد العظماء فيها ، وخاصة : عظيم مكة «الوليد بن المغيرة» وعظيم الطائف «عروة بن مسعود الثقنى» ؟!

ولقد رد القرآن الكريم على هذا التساؤل الجاهلي بتقرير حقيقة اجتماعية ثورية وهامة ، تقول: ان هذا التمايز الطبق الذي تؤمنون به ، وتجتهدون للمحافظة عليه ، وتريدون النبوة لعظيم من العظماء الذين اكتسبوا العظمة بمعاييره ومقاييسه ، ان هذا النظام ليس ميزة تستحق المدح والتمسك بها ، بل هو سلبية من سلبيات الحياة الاجتماعية ، وبلاء أصاب الناس ، وما ثمرته الا تسخير بعض الناس للبعض الآخر ، ومن ثم فان ميزاته وامتيازاته لا تصلح معيارا على أساسه يختار الله من يختار لدينه الجديد . .

جاء هذا التساؤل الجاهلي ، ووقع عليه ذلك الرد القرآني في سورة الزخرف ، المكية ، في آياتها التي تقول : (وقالوا : لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ؟؟ ..) ، ثم استنكر القرآن تساؤلهم ذلك فقال : (أهم يقسمون رحمة ربك ؟) ثم حدثهم عن واقع مجتمعهم الطبقي ، وكيف أن قسمة الاموال فيه ، وما هي عليه من امتيازات للبعض دون البعض ، انما تمثل واقعا بائسا أثمر اذلال بعضهم للبعض الاخر ، فقال : (نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا) ثم حدثهم عن ذلك الدين الجديد ، ونبيه ، وما يناضل المسلمون من أجل بنائه وكيف انه أفضل من ذلك الواقع السيء والمنهار الذي يتمسكون به ، فقال : (ورحمة ربك خير مما يجمعون) . . (١)

فهو اذن منطق طبقى ، كان يحتج اصحابه على دعوة الاسلام ، لا بنقدها ونقض جوهرها ، وانما بان الداعى اليها من الفرع الفقير فى قريش ، وليس من طبقة الأغنياء الموسرين .

٢ - كان فى مقدمة الأسلحة التى استخدمها اغنياء قريش ضد المسلمين ، سلاح المقاطعة الاقتصادية ، عندما كتبوا وثيقة بهذه المقاطعة ، وأودعوها فى جوف الكعبة ، كى تكون لها الحرمة والقداسة فلا ينقضها بطن من البطون ، وتم عزل المسلمين ، اقتصاديا واجتاعيا ، فى «شعب بنى هاشم» لا يبيعهم احد طعاما ولا شرابا ولا لباسا ، حتى اضطر الكثير منهم الى الهجرة للحبشة الى أن يحين حين فك ذلك الحصار . ولوكان الماشميون اغنياء ، ولو كان الذين انخرطوا فى الدين الجديد موسرين لما كان هذا الحصار ولا تلك المقاطعة سلاحا مؤثرا ، ولكن الملأ من قريش استغلوا فقر انصار الدين الجديد كى يوجعوهم بهذه المقاطعة وذلك الحصار .

٣- وكما لم ير القرآن فى فقر الرسول عيبا ولا منقصة ، كذلك لم ير فى فقر الذين أسلموا عيبا ولا منقصة للدين الجديد ، بل لقد ابصر فى ذلك ميزة وامرا طبيعيا يتفق مع موقف العداء الذى يتخذه هذا الدين من النظام الاجتماعى الظالم الذى كان سائدا فى ذلك الحين ... وحاول القرآن كثيرا ان يبصر أعداء الدعوة الجديدة بأن منطقهم الطبق هذا ليس جديدا ، فلقد تبناه من قبل كل الذين ابصروا المخاطر من التغييرات الجديدة على

⁽۱) سورة الزخرف: ۳۱ ـ ۳۲. وانظر كدلك تفسير البيضاوى ص ۲۷۸ ، ۲۸۹ ـ طعة القاهرة سنة ۱۹۲۲م.

مصالحهم التي حازوها بالاستغلال ، ورغم ذلك فان تيار التغيير الاجتاعي الذي تبشر به الدعوة الجديدة سينتصر كما انتصر من قبل عبر التاريخ .. قال القرآن ذلك لأغنياء قريش ، وذكر لهم أمثلة من التاريخ لعلهم يتذكرون .. فقص عليهم موقف اسلافهم من أغنياء قوم نوح عندما اعترضوا على دعوته لان جمهور الذين اعتنقوها هم من الفقراء والعامة ، لا من السادة والصفوة والاغنياء . فقال حاكيا قول أغنياء قوم نوح عندما قالوا له (قالوا أنؤمن لك واتبعك الأرذلون؟!) (١) .. وقال المفسرون إن مرادهم «بالارذلين» هم العامة والفقراء «الاقلون جاها ومالا» (٢) . وحكى القرآن ، في موطن آخر ، قول هؤلاء القوم ، الصادر من منطقهم الطبق ، عندما قالوا لنوح (ما نراك الا بشرا مثلنا ، وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا ..) (٣)

كما تحدث القرآن إلى أغنياء قريش عن إرادة أخرى ، غير إرادتهم ، تنطلق من منطق آخر غير منطقهم الطبق ، وتريد ان تحل فى المجتمع مقاييس جديدة هى على العكس تماما من مقاييسهم ، فاذا كانوا يريدون السيادة والقيادة لعظيم من العظماء والاغنياء . فان ارادة الله تريد العكس ، ان تكون السيادة والقيادة لحؤلاء الفقراء المؤمنين .. وان هذه الارادة هى التى ستنصر ، لانها هى التى انتصرت عبر المتاريخ ، فنطقهم الطبق هو منطق فرعون ، أما منطق القرآن وارادة المؤمنين به فانها تسترشد بعبرة التاريخ التى تمثلت فى قول القرآن ، وهو يتحدث عن رفض منطق فرعون الطبق ، عندما قرر قول الله سبحانه وتعالى : (ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ، ونجعلهم أئمة ، ونجعلهم الوارثين (١٠) .

4 ـ بل لقد كانت معركة الاسلام الرئيسية ضد قريش ، حاربوا أنصاره بمكة ، وعندما أراد الرسول عرض الاسلام على القبائل الاخرى أقاموا من حوله الحصار والموانع والعقبات .. وعندما هاجر الى المدينة غزوه فيها وحاربوه .. وعندما تمكن من الانتصار عليهم وتطويعهم لسلطانه التحق كثير منهم بصفوفه لانه لم يعد أمامهم الا الاختيار بين الاسلام وبين السيف ؟! .. كان هذا هو موقف قريش من الدعوة الجديدة ، وموقف الدعوة الجديدة من مصالح أغنياء قريش ، والمرة الوحيدة التي ذكر فيها لفظ «قريش»

⁽١) الشعراء: ١١١.

⁽۲) تفسير البيضاوي ص ٥٢١.

⁽٣) هود : ۲۷ .

⁽٤) القصص: ٥.

فى القرآن كان ذكره فى معرض الانكار عليهم اعراضهم عن الدين الجديد بينا هم يتمتعون ويرتعون فى نعيم الله الذى وفر لهم مال التجارة والامن من الاعداء (لايلاف قريش ، ايلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت ، الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) (١) .

فهو اذن منطق جدید ، وثوری ، ینتصر به القرآن للعامة والحمهور والمجموع ، ویعلن ان السیادة والقیادة لهم ، وان لهم الإمامة ، ولهم میراث طیبات هذه الحیاة ..

وكل ذلك _ وغيره اكثر منه _ يؤكد ان الفرع الهاشمي الذي انبعثت منه انوار الدعوة الجديدة لم يكن الأكثر مالا ولا الاعلى نفوذا ولا الاقوى سلطانا في مجتمع مكة عندما ظهر الاسلام .. وان وضعه الاجتاعي هذا كان مصدرا هاما لمعارضة الاغنياء لتلك الدعوة النورية الجديدة ووقوفهم ضدها وضد تأثيراتها الاجتاعية على ثرائهم ونفوذهم ..

* * *

ما بعد الرسول

ولكن الصراع السياسي والعسكرى والاجتماعي والفكرى قد انتهى . في شبه الجزيرة العربية ، بانتصار الدين الجديد وتوحدت هذه المنطقة تحت رايات الاسلام ، وخضعت لسلطان نبي من بني هاشم ، الفرع الفقير في قريش ، والذي لم يكن سلطانه ملحوظا في حكومتها قبل الاسلام .. وترتبت على ذلك تغييرات اجتماعية جعلت من العبيد والرعاة والفقراء قادة يقودون الحروب ، ويؤمون الناس في الصلاة ، ويجلسون للفصل في المنازعات كقضاة ، ويتولون الإمرة على الاقاليم ، ويروى الناس عنهم الأحاديث ويلتمسون عندهم علم الدين الجديد .. حدث ذلك وغيره من الآثار الاجتماعية الجديدة والثورية ، التي ليس هنا مكان الحديث عنها في هذه الصفحات .

ثم توفى الرسول عليه الصلاة والسلام .. وكان أبرز ابناء الفرع الهاشمي عندئذ على بن ابى طالب ، الذي كان يطمح الى منصب خلافة الرسول ، والذي كان يرى في نفسه ،

⁽۱) قریش ^۱ ۱ ـ ٤ .

ويرى فيه عدد من الصحابة ، أو من فقراء الصحابة اذا شئنا الدقة ، الضمانة الاساسية لاستمرار المنهج الاجتماعي الذي شهدته شبه الجزيزة على يد دعاة الاسلام ، وأيضا الضمانة الأساسية كي لا يعود ملأ قريش وأغنياؤها ، الذين التحقوا بالاسلام عندما لم يجدوا طريقا لمقاومته ، كي لا يعودوا للامساك بالسلطة والسلطان من جديد تحت رايات الدين الجديد وأعلامه ؟! ..

كان على يطمح الى ذلك ، وتؤهله لهذا الطموح مؤهلات كثيرة ، ليس مكان الحديث عنها هذه الصفحات. ولكن قريشا _ نعم قريش _ كانت بالمرصاد ، فاجتمع رؤساؤها على اختيار أبى بكر الصديق _ رضى الله عنه _ وكان قبل الإسلام وريرا فى حكومتها ، يتولى فيها منصبا هاما _ ومن بعده كان العهد الى عمر بن الخطاب _ وكان هو الآخر وزيرا فى حكومة ما قبل الاسلام ، يتولى سفارتها الخارجية _ ومن بعده عهد رؤوس قريش بالامر الى عثان بن عفان _ وهو من بطن أمية ذى السلطان العالى فى حكومة قريش الجاهلية _ بينها استبعد حتى ذلك التاريخ ، على بن أبى طالب ، أبرز ممثلى الفرع الهاشمى فى ذلك التاريخ . وكان إخراج الخلافة من بيت النبوة _ إبعادا لشبهة الوراثة والكهانة . حجة كثير من الذين حبذوا هذا الاختيار .

ولقد قالها عمر بن الخطاب صراحة لعبد الله بن عباس ، عندما حدثه عن ان «قريشا» قد قررت أن لا تعطى السلطة للهاشميين بعد وفاة الرسول ، فكفى الهاشميين شرف النبوة الروحى والمعنوى؟! أما السلطان السياسي والمادى والدنيوى فلقد آثرت به قريش غير الهاشميين؟! . . قال عمر لعبد الله بن عباس : «ان الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والحلافة ، وان قريشا اختارت لنفسها فأصابت؟؟ » (۱) .

ونحن نعتقد أن نفرا من قريش ، قد مالوا بالخلافة عن على بن أبى طالب ، لأنهم كانوا يخشون من على نهجا اجتاعيا ثوريا ومتقدما أو على الأقل كان هذا موقف قلة قليلة منهم لا يكنون له المحبة ولا الولاء ونعتقد كذلك ان هذا التيار القرشي القديم الذي يمثله هذا النفر من الاغنياء ، ومن سار في طريقهم ، قد عجزوا عن ان يحققوا مطامحهم الاجتاعية والطبقية في زمن أبي بكر وزمن عمر بن الخطاب ، لاسباب كثيرة ، ليس هذا مكان الحديث عنها ، ولكنهم قد حققوا مطامحهم الاجتاعية ، على حساب التعاليم مكان الحديث عنها ، ولكنهم قد حققوا مطامحهم الاجتاعية ، على حساب التعاليم

⁽١) د. محمد حسنين هيكل (الفاروق عمر) جـ ٢ ص ٢١٢ طبعة القاهرة ُسة ١٢٦٤ هـ.

الاجتماعية الثورية التي بشر بها الاسلام، وعلى حساب جهاهير الفقراء، عندما تولى الخلافة عثمان بن عفان .. فلقد حدثت يومئذ التحولات الاجتماعية التي عارضها على وانصاره، والتي استفاد منها أغنياء قريش القدامي، ومن سار في طريقهم الاجتماعي، وهي التحولات التي ثار عليها الناس حتى بلغوا في ثورتهم حد قتل الامام، ثم فرضوا على بقايا رؤوس قريش مبايعة على بالخلافة كي يقوم بالتغيير لما وقع في ظل حكم عثمان بن عفان ..

وحتى نصل الى الحديث عن التغييرات والافكار الاجتماعية عند على بن أبى طالب ، لابد لنا من رؤية تلك الأوضاع الاجتماعية التى استحدثها الناس على عهد عتمان ، وهى التى أذكرناها فى الفصل الخاص بأبى ذر الغفارى .. (١) لأنها هى التى تفسر لنا الثورة عليها وفى ضوئها مكن لنا أن نرى فكر على بن أبى طالب الاجتماعي فى حجمه الطبيسي وصورته الحقيقية ..

恭 恭 恭

على يتصدى لتغيير هذا الواقع

ولقد كان صوت على بن أبي طالب في مقدمة الأصوات التي ارتفعت بالنقد والمعارضة لهذه التغييرات الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على المجتمع العربي الاسلامي على عهد عثمان بن عفان .. بل لا نغالي إذا قلنا إن صوت معارضته ونقده كان أعلى هذه الأصوات .. ومن ثم فإن حركة المعارضة والنقد ، ثم الثورة ، ضد الأوضاع الجديدة قد اتخذت من علي ومزا لها وقيادة تلتف من حولها كي تمارس الضغط والنقد والمتجريح لأصحاب المصلحة الحقيقية في هذه الأوضاع التي طرأت على المجتمع في ذلك الحين ..

حدث ذلك حتى قبل مقتل عثمان ومبايعة على بالخلافة. ومن هنا كانت الوقائع والأحداث التى سجلتها لنا مصادر التاريخ تحكى علاقة على ً بالثائرين على عثمان ، وموقف على من تصرفات عثمان ..

فعندما زحفت جموع الثائرين على ولاة عثمان والتغييرات الاجتماعية التي أحدثها .. عندما زحفوا من الولايات ــ مصر ، والعراق ، واليمن ، والشام ــ على العاصمة المدينة ــ يطلبون التغيير ، ذهبت هذه الجموع إلى على ، وكلموه ، وطلبوا منه ان يحمل مطالبهم إلى

⁽١) انظر الفصل الخاص بأبي ذر الغماري في هذا الكتاب _ وكان أبو در الغفاري من حرب على وشيعته.

عتمان ، تم يأتيهم بالجواب ، ويحكى على وقائع مقابلته لعثمان عندما دخل عليه فقال له : «إن الناس ورائى ، وقد استسفرونى بينك وبينهم .. فاعلم أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل .. وإن شر الناس عند الله إمام جائر . وإنى انشدك الله أن لا تكون إمام هذه الأمة المقتول .. الذى يفتح عليها القتل والقتال .. ويبث الفتن فيها .. فلا تكونن لمروان ــ (بن الحكم) سيقة (١) يسوقك حيث شاء » ..

فطلب عثان من على أن يؤجله الثائرون وقتا من الزمن يغير فيه المظالم ويجيب فيه المطالب ويحقق ويمحص الشكايات ولكن عليًّا رفض التأجيل وطلب إليه التغيير الفورى لما بالمدينة من مظالم ، أما مظالم الأقاليم فأجل تغييرها هو الأجل الذي تصل فيه أوامر الخليفة إلى هذه الأقاليم .. وبعبارة (نهج البلاغة). قال عثان لعلى : «كلم الناس ان يؤجلوني حتى أخرج إليهم من مظالمهم ، فقال له على : ماكان بالمدينة فلا أجل ، وما غاب فأجله وصول أمرك إليه .. » (٢)

وفى لقاء آخر بين على وعنمان ينتقد فيه على عنمان لميله لبنى امية ، واطلاقه العنان لهم كى يستأثروا بخيرات الناس ويحتازوا حقوقهم ، وينبهه إلى خروجهم عن نهج الأمة الذى سار عليه أبو بكر وعمر ، وينكر أن يكون عنمان فى نهجه مساويا لأبى بكر وعمر ، فيقول : .. أما التسوية بينك وبينها ، فلست كأحدهما ؟! إنهما وليا هذا الأمر فظلفا فيقول : .. أما التسوية بينك وبينها ، فلست كأحدهما ؟! إنهما وليا هذا الأمر فظلفا (كفا) – أنفسها وأهلها عنه ، وعمت فيه وقومك عوم السابح فى اللجة .. فحتى متى ، وإلى متى ؟! ألا تنهى سفهاء بنى أمية عن اعراض المسلمين وأبشارهم وأموالهم ؟! والله لو ظلم عامل من عمالك حيث تغوب الشمس لكان اثمه مشتركا بينه وبينك !! » (٣)

ويبدو ان عثمان قد ظن أن وراء ثورة على ومعارضته أسبابا يتصل بعضها بحرمانه من النثروة التي يرتع فيها الامويون والملأ من اغنياء قريش ، فاستدعاه يوما وعرض عليه «صرتان من ورق – (فضة) – وذهب » وقال له : « دونك خذ من هذا حتى تملأ بطنك ، فقد أحرقتني ؟!.. ولكن عليا رفض وقال لعثمان : « إن كان هذا المال لك كنت أحد رجلين : إما آخذ واشكر أو أوفر واجهد .. وان كان من مال الله ، وفيه حق المسلمين واليتيم وابن

⁽١) السيقة ــ بفتح السين وكسر الياء المشددة وفتح القاف الذي يساق من الدواب.

⁽٢) (مج البلاغة) ص ١١٨ ، ١٨٩ . طبعة «الشعب» القاهرة .

⁽٣) (شرح نهج البلاغة) جـ ٩ ص ١٥

السبيل فوالله مالك أن تعطينيه ولا لى ان آخذه! « فاحتد عثمان ، حتى لقد ضرب عليا بقضيب كان بيده!! وسكت على تم عاد إلى منزله وفد عزم على مقاطعة عثمان ، وقال : « الله بينى وبينك ان كنت أمرتك بمعروف أو نهيتك عن منكر » ؟! (١)

ومن هنا نستطيع ان نفهم موقف على من الاحداث التي انتهت بقتل عنان ، وتقييمه لهذه الثورة التي هاجم رجالها منزل الخليفة حيث قتلوه وهو يقرأ القرآن بعد أن حاصروه زمنا طويلا .. وليس أصدق في التعبير عن موقف على من هذه الأحداث من قوله هو ذاته عندما يلخص القضية في هذه الكلات : «انه قد كان على الناس وال (عنان) _ أحدث أحداثا ، وأوجد للناس مقالا فقالوا ، ثم نقموا فغيروا .. » (٢)

أما عن حدث القتل ذاته ، وعلاقته به ، فإنه يتحدث عنه فيقول : « لو أمرت به لكنت قاتلا ، أو نهيت عنه لكنت ناصرا !? » . أى أنه لم يأمر به ، ولم ينه عنه ، لأنه لو نهى عنه لكان ناصرا لعثان على ما احدث من احداث . . ثم يقول : « وإنا جامع لكم امره – (امر عثان) – : استأثر فاساء الأثرة ، وجزعتم فأسأتم الجزع ، ولله حكم واقع فى المستأثر والجازع ! » ($^{(7)}$.

هذا عن الموقف من عثان وما أحدث وأحدث الامويون من تغييرات ..

وضد قريش

ونحن نعتقد ان موقف على ضد الفرع الأموى من قريش انما هو جزء من موقفه العام ضد ملأ قريش واغنيائها ، أولئك الذين ناصبوا الفرع الهاشمي العداء منذ ظهر الاسلام ، وخاضوا ضده الحروب ، ثم تربصوا _ حينا هزموا _ حتى انقضوا على دولة الدين الجديد تحت راياته وأعلامه مؤملين أن يسلبوا هذه التجربة الثورية الجديدة مضمونها الاجتاعي المتقدم الذي اراد به الرسول أن يجعل الذين استضعفوا في الأرض هم الأئمة والوارثين؟!.. ولذلك فاننا نلتقي كثيرا في خطب على وأحاديثه بالشكوى من «قريش».. فيقول مثلا عندما اختاروا عثان للخلافة بدلا منه: «اللهم إني استعديك على قريش ومن اعانهم ،

⁽١) المصدر السابق جـ ٩ ص ١٦.

⁽٢) (نهج البلاغة) ص١٦.

⁽٣) المصدر السابق ص٥٦ . ٥٧ .

 $_{
m c}$ فانهم قطعوا رحمى ، وصغروا عظيم منزلى واجمعوا على منازعتى أمرا هو لى

وعندما بويع بالخلافة ، وعقد له عهدها أولئك الذين ثاروا على عثمان وسلطان قريش ، تصدت قريش لسلطانه ، وتحركت من خلف الفرع الأموى ، تحت حجة الطلب بدم عثمان وعن موقف قريش هذا يتحدث على فيقول : «مالى ولقريش !! والله لقد قاتلتهم كافرين ، ولأقاتلنهم مفتونين ، وانى لصاحبهم بالامس ، كما أنا صاحبهم اليوم ؟! . . (٢) ثم يكتب إلى اخيه عقيل بن أبى طالب فيقول : « . . دع عنك قريش وتركاضهم (٣) فى الضلال ، وتجوالهم فى الشقاق . . فانهم قد اجمعوا على حربى كاجماعهم على حرب رسول الله قبلي . . » (١)

بل ان هذا العداء المستحكم بين الفرع الهاشمى ــ والممثل فى على يومئذ ــ وبين قريش ، لم يكن ادراكه والحديث عنه مقصورا على الهاشميين ، فهذا عمر بن الحطاب يشخصه بدقة عندما يتحدث عنه إلى عبد الله بن العباس فيقول : يا عبد الله ، انتم أهل رسول الله وآله وبنو عمه ، فما تفول فى منع قومك منكم؟! قال (ابن عباس) : لاأدرى علتها ، والله ما أضمرنا لهم إلا خيرا .. قال (عمر) : .. إن قومكم كرهوا ان تجتمع لكم النبوة والخلافة فتذهبوا فى السماء شمخا وبذخا .. ولعلكم تقولون : ان أبا بكر أول من أخركم .. أما أنه لم يقصد ذلك ، ولكن حضر أمر لم يكن بحضرته أحزم مما فعل ، ولولا رأى أبى بكر في لحم لكم من الأمر نصيبا ، ولو فعل ما هنأكم قومكم . إنهم ينظرون إلى جازره ؟! » (٥٠) .

نعم.. إلى هذا الحد بلغت صراحة عمر فى التعبير عن العداء المستكين بين ملأ قريش ، وبين الهاشميين ، حتى لقد فرر ان العلاقة بينها هى العلاقة بين « الثور وجازره » ؟! . ذلك أن الهاشميين عت أعلام الإسلام وبواسطته قد أدالوا دولة فريش الجاهلية ، وكان سيف على من أبرز السيوف التى طالما قطعت رقاب أشراف قريش الذين تصدوا لدعوة الاسلام ودولته فى ساحات القتال ..

⁽١) المصدر السابق ص ١٩٨.

⁽٢) المصدر السابق ص ٦٠..

⁽٣) التركاض ــ بعثع التاء وسكول الراء ــ الجرى والإسراع .

⁽٤) (نهج البلاغة) ص ٣٢٠، ٣٢١.

⁽٥). (شرح نهج البلاغة) جـ ١٣ ص ٩.

العزم والإصرار على التغيير الاجتماعي

ولم يكن على يخفى حتى على عهد عثان وقبل توليه الخلافة عداءه للطبقة الجديدة التى احتازت الأموال ، وعزمه الاكيد ان هو تولى أمور المسلمين على تغيير هذا الواقع الطبقى الجديد ، والعودة إلى نظام المساواة الذى قرره الاسلام وطبقة الرسول ومن بعده أبو بكر . ومن كلماته الشهيرة التى تعبر عن عزمه هذا قوله : «لو استوت قدماى من هذه المداحض (المزالق) لغيرت أشياء ?! » (أ) وفى موقف آخر يبدى سخطه لاحتكار بنى أمية لثروات الأمة ويتوعدهم قائلا : « والله لئن وليتها لأنفضنهم نفض اللحام الوذام التربة » (1) أى لأزيلهم كما يزيل عامل اللحام التراب عن الحديد بواسطة النار ?! . .

وعندما تحقق له ما أراد ، وبايعه الناس بالخلافة ، أعلن ما يمكن ان نسميه بلغة عصرنا _ الثورة الشاملة ضد الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي كانت محل نقده ومعارضته على عهد عثمان بن عفان .

ا _ فنى السياسة : أعلن عزل عال عبّان وولاته على الاقاليم .. ولم يتراجع عن ذلك عندما نصحه الناصحون وأشفق عليه المشفقون .. وهذا موقف شهير فى كل كتب التاريخ لايحتاج إلى تقديم الادلة عليه ولا البراهين ..

٧ - وفى ميدان القطائع: كانت هناك الأرض التى جعلها عمر ملكا خالصا لبيت المال ، ثم جاء عثمان فأقطعها لاوليائه وأعوانه وولاته وأهل بيته ، وبصددها كان موقف على حازما وحاسما .. فلقد ألغى تصرفات عثمان هذه ، وقرر رد هذه الأرض إلى ملكية الدولة وحوزة بيت المال ، ورفض أن يعترف أو يقر التغييرات « والتصرفات العقارية » التى حدثت في هذه الأرض ، وقال عن هذا المال كلمته الحاسمة : « والله لو وجدته .. (أى المال) قد تزوج به النساء ، وملك به الإماء لرددته .. فان في العدل سعة ، ومن ضاق عليه العدل فالحور عليه اضيق ؟!..

ثم أعلن أن التمايز الذى رفع من لايستحق وخفض من لايستحق قد جاء الوقت لتصفيته ، وإن الحين قد حان لخفض الذين ارتفعوا ورفع الذين انخفضوا فقال : والذي

⁽١) (نهج البلاعة) ص ٤٠١.

⁽٢) المصدر السابق ص ٨٤.

بعث محمدا بالحق إنه « لابد أن يعود أسفلكم أعلاكم ، وأعلاكم اسفلكم ، وليسبقن سابقون كانوا قصروا وليقصرن سابقون كانوا سبقوا ؟! (١)

٣ ـ وفي ميدان العطاء: أحدث على تغييرا ثوريا لعله كان من أخطر التغييرات الثورية التي قررها ، والتي اراد بها العودة بالمجتمع إلى روح التجربة الثورية الاسلامية الأولى.. بل لعل هذا التغيير ان يكون هو الموقف الذي جعل العديد من القوى والاطراف تجمع أمرها وتوحد صفوفها وتتصدى لمحاربته ، لانها قد رأت في موقفه هذا نذير خطر يهدد امتيازاتها الطبقية والاجتماعية بالزوال..

ذلك ان النظام الذى كان قد استنه أبو بكر ، زمن حكمه فيها يتعلق بالعطاء والعطاء هو نظام قسمة الأموال العامة بين الناس ، جنودا كانوا أم غير جنود كان قائما على فلسفة التسوية بين الناس فى قسمة الأموال بصرف النظر عن دور الفرد فى النضال سابقا مع الاسلام أو ضده ، وبصرف النظر عن القبيلة العربية التى ينتمى إليها ، وسواء أكان من أصل عربى أو كان من الموالى . . الخ . . الخ . .

ولما جاء عمر بن الخطاب ، ووجد ان بيت المال قد أصبح راخرا بأموال وثروات لم تكن به على عهد أبى بكر ، ألغى نظام التسوية بين الناس فى العطاء ، واجتهد فى ذلك رأيه ، ذلك ان الاسلام كدين لم يحدد شيئا من هذه الأمور ، والاسلام كدولة كان لايزال فى بداية الطريق ، فلم يكن لدى أهله تراث تشريعى فى هذا المجال .. ورأى عمر أن تسوية أبى بكر فى العطاء انما كانت موقفا وقفه أبو بكر لقلة المال يومئذ ، وأما وقد امتلأت خزائن بيت بكر فى العطاء التسوية هو الموقف الأمثل ثم حدد المعايير التى على أساسها يكون التمييز بين الناس فى العطاء ، فالسابقون إلى الاسلام ، وقريش ثم الاقربون من قريش ، يأتون فى المقدمة ثم يكون الترتيب التنازلي فى هذا الميدان ..

والأمر المؤكد ـ الذى نعتقده ـ ان عمر لم يكن يبغى إلا الخير من وراء هذا الاجتهاد الجديد الذى قرره، وان هباك العديد من الاعتبارات التى دعته إليه، مثل الغائه نظام «المؤلفة قلوبهم»، وتصديه للمنافقين الذين كانت الدولة تغض الطرف عن نواياهم فى فترات حياتها المبكرة .. الخ .. الخ . وهي اعتبارات وأسباب حتمت على عمر أن لا يسوى هذه الفئات بالسابقين إلى الاسلام في العطاء ..

⁽١) المصدر السابق ص ٤١، ٤٢.

ولكن الأمر المؤكد كذلك ان هذا التمايز والتمييز في العطاء قد افضى بالتبعية إلى بزوغ أوضاع طبقية لم يكن عمر يحسب حسابها ولايريدها . بدليل أنه قد عزم في أواخر حياته على اعادة النظر في هذا النظام الذي قرره ، وأعلن أنه ان عاش إلى العام القادم فسيعود بالمسلمين إلى نظام التسوية في العطاء . . فروى لنا عنه «أبو يوسف » : «انه لما رأى المال قلا كثر قال : لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل - (أي من العام القادم) - لألحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا في العطاء سواء » . (1) كما يروى « زين بن اسلم » عن أبيه قوله : «سمعت عمر بن الخطاب يقول : والله لئن بقيت إلى الحول لألحقن آخر الناس بأولهم ، ولاجعلنهم رجلا واحدا » . (2) . . وقوله : لو عشت من قابل لأخذت فضول أموال الاغنياء فرددتها على الفقراء . .

ولكن عمر لم يعش حتى ينفذ عزمه ، بل اغتاله غلام المغيرة بن شعبة ؟! الذى كان يبكى لزوال دولة الفرس وبيع اميرات البيت الكسروى فى سوق الرقيق ؟!.. ثم قتل أحد أبناء عمر قاتل أبيه ، ولم تتضح الابعاد الحقيقية لمؤامرة قتل أمير المؤمنين ، الذى كان قد قرر احداث تغييرات اجتماعية تتناول بنية الحياة الاقتصادية من الاعماق !!..

ثم كان عهد عثمان الذى كرس القانون الذى كان عمر عازما على الغائه ، ثم سار على دربه أشواطا وأشواطا .. حتى أصبح التمايز الطبقى نظاما بشعا ، بلغت بشاعته حدا جعل الناس يثورون عليه ، ثم انتهت ثورتهم بقتل عثمان وتولية على أميرا على المؤمنين ..

ومن هنا كان قرار على العدول عن تمييز الناس فى العطاء ، والعودة إلى نظام المساواة قرارا من أخطر قراراته الثورية ، لانه كان يعنى انقلابا اجتاعيا بكل ما تعنيه هذه الكلمة من دلالات . . كما كان رد فعل الاغنياء ـ وفى مقدمتهم ملأ قريش وابناؤهم ـ ضد على وقراره هذا بداية الثورة المضادة ضد حكه . .

ولقد كانت هناك فلسفة اجتاعية تقف خلف موقف على هذا نستطيع أن نلمسها ونعيها اذا نحن أمعنا النظر فى كلماته التى يقول فيها : « ان الله ، سبحانه ، فرض فى أموال الاغنياء أقوات الفقراء ، فما جاع فقيرا الا بما متع به غنى ، والله تعالى سائلهم عن ذلك ! » . (٦)

⁽١) (كتاب الخوارج) لأبي يوسف ص ٤٦ طبعة القاهرة سة ١٣٥٢ هـ.

⁽۲) (طبقات ابن سعد) جـ ٣ ق ١ ص ٢١٧.

⁽٣) (نهج البلاغة) ص ٤٠٨.

فهو يؤمن باشتراك الأمة فى الثروة ، ويقرر ان جوع الفقير مصدره وسببه احتجاز الغنى الثروة التى خلقها الله كى يشبع بها هذا الفقير؟!..

ولقد كان قرار على التسوية بين الناس فى العطاء من القرارات الأولى التى أصدرها عقب بيعته وجاء حديثه عنه فى الخطبة التى خطبها فى اليوم التالى لبيعته مباشرة ، وهى الخطبة التى جاء فيها «.. الا لايقولن رجال منكم غدا قد غمرتهم اللدنيا فاتخذوا العقار ، وفجروا الانهار ، وركبوا الحيول الفارهة ، واتخذوا الوصائف الروقة ـ (الحسان) ـ ، فصار ذلك عليهم عارا وشنارا ، إذا ما منعتهم ماكانوا يخوضون فيه ، وآصرتهم ـ (قيدتهم) ـ إلى حقوقهم التى يعلمون ، فينقمون ذلك ، ويستنكرون ويقولون : حرمنا ابن أبي طالب حقوقنا ! الا وايما رجل من المهاجرين والانصار من أصاحب رسول الله يرى ان الفضل له على من سواه لصحبته ، فان الفضل النير غدا عند الله ، وثوابه واجره على الله ، وأيما رجل استجاب لله وللرسول ، فصدق ملتنا ودخل فى ديننا واستقبل قبلننا ، فقد استوجب حقوق الاسلام وحدوده . فأنتم عباد الله ، والمال مال الله ، يقسم بينكم بالسوية ، لا فضل فيه لاحد على احد ، وللمتقين عند الله غدا أحسن الجزاء وأفضل الثواب . لم يجعل الله الدنيا للمتقين أجرا ولا ثوابا ، وما عند الله خير للأبرار ، وإذا كان غدا ـ أن شاء الله فاغدوا علينا ، فان عندنا مالانقسمه فيكم ، ولا يتخلفن أحد منكم ، عوبي ولا عجمى ، كان من أهل العطاء أو لم يكن ، الاحضر .. » (1)

فنحن هنا بازاء موقف ثورى ، اجتهد فيه على لنفسه وللمسلمين ، وبما ان الاسلام - دينا وتشريعا له لم يكن له موقف واضح ومقرر بالنصوص فى هذا الموضوع للقد اتخذ فيه أبو بكر موقفا .. ثم جاء عمر فاتخذ موقفا آخر .. ثم جاء على فاتخذ هذا الموقف الجديد وهو الموقف الذي يعلن المساواة التامة بين الناس فى العطاء ، سواء أكانوا عربا أم غير عرب ، وسواء أكانوا من السابقين إلى الإسلام أم من الذين تأخروا فى الدخول فيه .. والذي يلغى اتخاذ السبق إلى الإسلام والفضل فى الدين ستارا أو سبيلا لاحتياز الثروات والأموال ، والذي يدخل فى ديوان العطاء من لم يكن قد دخل من قبل فيه ..

وكما كان هذا الموقف الثورى أول قرارات على عندما ولى الخلافة ، كانت معارضة الاغنياء لهذا القرار أول معارضة حدثت لعلى في ذلك التاريخ .. وكما يقول أحد شيوخ

⁽١) (شرح بهج البلاغة) جـ٧ ص ٣٧.

المعتزلة ومؤرخيهم – أبو جعفر الاسكافى – : فلقد «كان هذا – (الأمر) – أول ما انكروه من كلامه .. وأورثهم الضغن عليه ، وكرهوا إعطاءه وقسمه بالتسوية » .. (١) .. بل وثارت بين المعارضين وبين على المناقشات والمجادلات حول هذا الموضوع إذ استنكر الاغنياء والاشراف ان يتساووا بالموالى وبمن كانوا غلمانا وارقاء عندهم بالأمس القريب ؟! « فقال سهيل بن حنيف : يا أمير المؤمنين ، هذا غلامى بالأمس ، وقد اعتقته اليوم ؟! فقال (على) : نعطيه كما نعطيك ؟! فأعطى كل واحد منهما ثلاثة دنانير ، ولم يفضل احدا على أحد » . (٢)

ولقد كان فى مقدمة الذين اعترضوا على موقف على هذا: طلحة بن عبيد الله ، والزبير بن العوام ، وعبد الله بن عمر وسعيد بن العاص ، ومروان بن الحكم «ورجال من قريش وغيرها» .. بل لقد بلغوا فى معارضتهم لقرار التسوية هذا حد نقض بيعتهم لعلى واعلان الحرب عليه ، تحت ستار الطلب بدم عثان ، على حين كانوا هم الذين تقدموا الناس فى الثورة على عثان ؟ ..

وازاء هذه المعارضة شن على بن ابى طالب حملة ضد هذا الفريق ، والتى عدة خطب أوضح فيها موقفه الفكرى والاسس التى بنى عليها اجتهاده هذا .. فقال مثلا : « · · أما هذا الفىء فليس لأحد على أحد فيه أثرة ، وقد فرغ الله من قسمته ، فهو مال الله وأنتم عباد الله المسلمون ، وهذا كتاب الله به أقررنا وله أسلمنا ، وعهد نبينا بين أظهرنا ، فمن لم يرض به فليتول كيف شاء ، فإن العامل بطاعة الله والحاكم بحكم الله لا وحشة عليه .. » (٣)

بل لقد دارت مناقشة مباشرة فى مواجهة جرت بين على وبين طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وهما اللذان قادا الحرب ضده ـ حول هذا الموضوع . . فقال لها على : ها الذى كرهما من أمرى حتى رأيمًا خلافى ؟ . . »

قالاً: خلافك عمر بن الخطاب فى القسم ، انك جعلت حقنا فى القسم كحق غيرنا ، وسويت بيننا وبين من لا يماثلنا فيها أفاء الله علينا بأسيافنا ورماحنا واوجفنا عليه بخيلنا ورجلنا ، وظهرت عليه دعوتنا ، واخذناه قسرا قهرا ممن لا يرى الاسلام الاكرها .

^{. (}١) المصدر السابق جـ٧ ص ٣٧.

⁽Y) المصدر السابق جر٧ ص ٣٨.

⁽٣) المصدر السابق جر٧ ص ٤٠.

فقال على: أما القسم والاسوة ، فان ذلك أمر لم أحكم فيه بادىء بدء! فقد وجدت أنا وانتا رسول الله يحكم بذلك ، وكتاب الله ناطق به ، وهو الكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد .. وأما قولكما : جعلت فيئنا وما أفائته سيوفنا ورماحنا سواء بيننا وبين غيرنا فقديما سبق الى الاسلام قوم ونصروه بسيوفهم ورماحهم ، فلم يفضلهم رسول الله في القسم ولا آثرهم في السبق ، والله سبحانه موف السابق والمجاهد يوم القيامة أعالهم ، وليس لكما ، والله ، عندى ولا لغيركما الا هذا!

فقال الزبير: في ملأ من الناس ـ: هذا جزاؤنا من على ! قمنا له في أمر عبّان حتى قتل فلما بلغ بنا ما اراد جعل فوقنا من كنا فوقه !!..» (١)

فقال على : لما عاتبه بعض أصحابه على التسوية فى العطاء ، وطلب تمييز البعض ارضاء للمخصوم ــ : «أتامرونى أن اطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه ؟! والله لا أطور ــ «آمر) ــ به . لو كان المال لى لسويت بينهم ، فكيف وانما المال مال الله ؟! (٢)

كانت هذه وقفة _ بل تورة _ على ضد التمايز الطبق الذى استشرى ورسخ على عهد عمان .. وهو الاستشراء والرسوخ الذى يتحدث عنه شارح (نهج البلاغة) «ابن أبى الحديد» ، فيقول : «فان قلت : ان أبا بكر قسم بالسواء ، كما قسمه أمير المؤمنين على ، ولم ينكروا ذلك كما انكروه أيام أمير المؤمنين على ، فما الفرق بين الحالتين ؟؟ » .. ثم يجيب ابن ابى الحديد يقول : ان ابا بكر قسم محتذيا لقسم رسول الله ، فلما ولى عمر الحلافة ، وفضل قوما على قوم ، ألفوا ذلك ونسوا تلك القسمة الأولى ، وطالت أيام عمر ، واشربت قلوبهم حب المال وكثرة العطاء . وأما الذين اهتضموا فقنعوا ومرنوا على القناعة ، ولم يخطر لاحد من الفريقين ان هذه الحال تنتقض أو تتغير بوجه ما ، فلما ولى عثمان أجرى الامر على ماكان عمر يجريه ، فازداد وثوق القوم بذلك ، ومن ألف أمرا شق عليه فراقه وتغيير العادة فيه ، علم ولى أمير المؤمنين على أراد ان يرد الامر الى ماكان فى أيام رسول الله وأبى بكر ، وقد نسى ذلك ، ورفض ، وتخلل بين الزمانين اثنتان وعشرون سنة ، فشق ذلك عليهم ، وانكروه واكبروه ، حتى حدث ما حدث من نفض البيعة ومفارقة الطاعة .. » (*)

⁽١) المصدر السابق جـ٧ ص ٤١ ، ٤٢ .

⁽٢) (سج البلاغة ص١٥١).

⁽٣) (شرح نهج البلاغة) حـ٧ ص ٤٢، ٤٣.

نعم .. كان هذا هو موقف على _ بل كانت هذه ثورة من التورات التى فجرها فى المجتمع العربى الاسلامى عندما ولى أمره _ ولم تتن عزمه عن موقفه هذا تلك المخاطر التى لاحت أمامه فى الشقاق الذى بدأه طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ثم فى الحرب التى اعلنتها شعلاها ضده بعد ان نقضا بيعتها اياه .. كما لم تثنه عن موقفه هذا الحرب التى اعلنتها قريش _ خلف الفرع الاموى بزعامة معاوية _ ضده وضد سياسته الاجتاعية بل لقد ازداد استمساكا بفكره الاجتماعي هذا ، واصرارا على تطبيق روح الاسلام الداعية الى المساواة .. وحتى عندما جاءته الاخبار بان الاغنياء والاشراف الذين بايعوه فى المدينة وفى الاقاليم قد اخذوا يتسللون الى الشام وينضمون الى جيش معاوية ، ظل مستمسكا بموقفه هذا المنحاز الى المساواة .. وفى هذا الصدد بجده يكتب الى «سهل بن الاحنف» الانصارى _ عامله على المدينة _ يقول : « .. أما بعد فقد بلغنى ان رجالا ممن قبلك يتسللون الى معاوية ، فلا تأسف على ما يفوتك من عددهم ، ويذهب عنك من مددهم .. فإنما هم أهل دنيا مقبلون عليها ، .. قد عرفوا العدل ورأوه .. وعلموا ان الناس عندنا فى الحق أسوة ، فهربوا الى عليها ، .. قد عرفوا العدل ورأوه .. وعلموا ان الناس عندنا فى الحق أسوة ، فهربوا الى الاثرة ، فبعدا لهم وسحقا !! » . (1)

وعندما بلغه أن عامله على «أردشير خرة» _ مصقلة ابن هبيرة الشيبانى _ يفضل اهله على غيرهم فى العطاء كتب اليه: «". بلغنى عنك أمر ان كنت فعلته فقد أسخطت الهك واعضبت إمامك .. ان حق من قبلك وقبلنا من المسلمين فى قسمة هذا اللهىء سواء..» (٢)

كما يكتب إلى الأسود بن قطيبة _ صاحب جند «حلوان»: أما بعد، فان الوالى إذا اختلف هواه منعه ذلك كثيرا من العدل فليكن أمر الناس عندك في الحق سواء، فانه ليس في الجور عوض من العدل .. » (٣) .

وعندما يولى امر مصر الى «الاشتر النخعى» يكتب فى عهده فيقول: «.. وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة فعا قليل تنكشف عنك اغطية الامور، وينتصف منك للمظلوم». (٤)

⁽١) المصدر السابق جـ ١٨ ص ٥٦.

⁽٢) (سهج البلاغة) ص ٣٢٤، ٣٢٥.

⁽٣) المصدر السابق ص ٢٥١.

⁽٤) المصدر السابق ص ٣٤٧.

نعم.. كانت هذه سياسة على بن أبى طالب ، موقفا أصيلا تمسك به ، ولم يرهب المخاطر الحقيقية التى تهددت سلطته بسببها ، وهى المخاطر التى أودت بسياسته ، بل وبحياته ، وهو الأمر الذى عبر عنه عبد الله بن العباس ، عندما كتب الى الحسن بن على ، بعد موت على والبيعة للحسن فقال : « .. واعلم ان عليا أباك انما رغب الناس عنه الى معاوية لأنه اسى _(ساوى)_ بينهم فى الفيء ، وسوى بينهم فى العطاء فتقل عليهم ذلك .. » (1)

على ان هناك حقيقة هامة في الفكر الاجتماعي الثوري لعلى بن أبي طالب لابد من التنبيه عليها ، وهي ان الرجل لم يتخذ موقفه الثوري هذا ضد جمع الثروة واحتيازها تحت تأثير الزهد في الدنيا والرغبة عن نعيمها - كما قد يظن البعض _ فالرجل كان من أنصار أن يجعل الانسان لنفسه حظا طيبا من طيبات هذه الحياة ، لل وان تظهر آثار نعم الحياة على الناس ، فهو القائل: «.. ولير عليك أثر ما انعم الله به عليك.. » (٢) كما كان عدوا للفقر كارها له مدركا للأخطار التي يتهدد بها حياة النَّاس .. وذلك الأمر يتجلى في كلماته التي يقول فيها : «ان الفقر (هو) الموت الأكبر. الفقر يخرس الفطن عن حجته» وعن الفقر تحدث إلى ابنه محمد بن الحنيفة فقال: يا بني ، اني اخاف عليك الفقر، فاستعذ بالله منه ، فان الفقر منقصة للدين ، مدهشة للعقل ، داعية للمقت ..» وعن موقفه هو من الفقر كان دعاؤه الى الله : «.. اللهم صن وجهي باليسار ــ (الغني) ــ ولا تبذل جاهي بالاقتار ، فاسترزق طالبي رزقك ، واستعطف شرار خلقك ، وابتلى مجمد من اعطاني ، وافتتن بذم من منعني ! » بل لقد بلغت عبقرية الامام في هذا المقام الى الحد الذي ادرك فيه العلاقة الوثيقة بين حب الانسان لوطنه وبين ما يكفله هذا الوطن لاهله من حقوق مادية تيسر لهم فيه امور الحياة .. وهو ما نسميه الآن ـ بلغة عصرنا ـ «المضمون الاجتماعي والاقتصادي للوطنية » . . وعن هذا المعنى العميق تعبر كلمات الامام على الجامعة التي تقول : إن الغني في الغربة وطن ، والفقر في الوطن غربة»؟!! وان «المقل غريب في بلدته..»!! (٣)

فهو موقف اجتماعى اذن .. وفكر منظم يستند الى فلسفة تؤمن بالمساواة بين الناس .. وليس بموقف الزاهد المحب للفقر الهارب من زينة الحياة الدنيا وزخرفها ، كما يتصور بعض الناس شخصية أمير المؤمنين ..

⁽١) (شرح نهج البلاغة) جـ ١٦ ص ٢٣.

⁽٢) (نهج البلاغة) ص ٣٥٩ .. من كلاته إلى «الحارث الهمذابي» ..

⁽٣) المصدر السابق ص ٣٦٦، ٣٧٩، ٣٨٩، ٤٠٧، ٢٥٥، ٣٥٩.

طبقات المجتمع ومكانها

بل إن هذا الموقف الاجتماعي الذي ألمحنا من خلال الحديث عنه إلى فكر الإمام على المتعلق بالتروة والمساواة بين الناس إزاءها ، ليس سوى جزئية من الجزئيات التي ينتظمها موقف عام وتصور كلى لدى الرجل إزاء المجتمع الذى حاول أن يقيم دعائمه في ذلك التاريخ . . وهو تصور نستطيع أن نستشف قسماته وملامحه إذا نحن أمعنا النظر في تلك الوثيقة الهامة التي كتبها إلى الاشتر النخعي عندما ولاه على مصر ففيها نجد ، ضمن ما نجد :

- (أ) اعترافه بالواقع الذي يقسم المجتمع إلى طبقات . .
- (ب) وحديث عن العاملين بالارض ، والموقف ازاءهم .
 - (جر) ثم حديث عن طبقة التجار والصناع.
 - (د) ثم حديث عن المساكين.
- (هـ) وأخيرا .. الحديث عن « الخاصة » ، والموقف الذي يجب على الوالى عندما يتعامل معهم ..

وفى كل ذلك نطالع ملامح واضحة لفكراجتاعي متقدم تحلى به الإمام على فى ذلك الوقت الموغل فى التاريخ . .

١ _ انقسام المجتمع إلى طبقات

وهو انقسام تحدث عنه الإمام على وأوضح معالمه بالتفصيل .. كما ذكر فى ثناياه ما يرتبط ويتعلق بهذه الطبقات و «الفئات » .. فعنده أن من طبقات المجتمع وفئاته : الجنود والكتاب والقضاة .. والعال على الاقاليم والقائمون على شئون جهاز الدولة .. والفلاحون الذين يدفعون الخراج عن الأرض مسلمون كانوا أم معاهدون .. والتجار وأهل الصناعات .. ثم أهل الحاجة من المسآكين ، الذين يسميهم : الطبقة السفلى ...

وعنده كذلك ان هناك ارتباطا بين هذه الطبقات والفئات يجعل من جميعها كلا متكاملا وجسما واحدا ، وان الرباط الذى يربطها ويحفظ توازنها هو العدل الذى يجب أن يتوافر لها من قبل الحكام ..

أما كلماته التي تحكى ذلك فهى التي يخاطب بها «الاشتر النخعى» فيقول: «.. واعلم أن الرعية طبقات ، لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض ، هنها : جنود الله ، ومنها : كتاب العامة والخاصة ، ومنها : قضاة العدل ، ومنها عمال الانصاف والرفق ، ومنها : أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس ، ومنها : التجار وأهل الصناعات ومنها : الطبقة السفلي من ذوى الحاجة والمسكنة .. فالجنود حصون الرعية .. وسبل الأمن .. تم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج .. تم لا فوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب ... ولا قوام لهم جميعا إلا بالتجار وذوى الصناعات .. » (١) .

٢ ـ الذين يفلحون الأرض

ولقد احتلت مكانة الطبقة التي تفلح الأرض وتستزرعها مكانا بارزا وهاما في الفكر الاجتاعي لعلى بن أبي طالب بل ان حديثه عنها ووصاياه بشأنها تحعلنا نقول: إن فكره الاجتاعي قد جعل مكان هذه الطبقة ابرز مكان وأهمه بالقياس إلى باقي الطبقات فلقد كانت المجتمعات التي فتحت في العراق والشام ومصر مجتمعات رراعية بالدرجة الأولى، وكان الخراج ضريبة الأرض الزراعية أهم مصدر من مصادر ثروة الدولة، وكان المرتبطون بالأرض يمثلون الأغلبية العددية للسكان، ومن هنا مع فكر الرجل الاجتاعي المتقدم كان المكان الهام والبارز لهذه الطبقة في فكره الاجتاعي .

فهو يطلب من واليه على مصر ان يرعاهم ويتفقد امرهم ، لان امر سائر طبقات المجتمع متوقف على أمرهم .. ويرسم له فلسفة تدعو إلى التعمير كوسيلة تثمر بالتبعية تحصيل ضريبة الخراج فالتعمير والاستصلاح أولا ، ثم التفكير بعد ذلك فى تحصيل الخراج .. فيقول له : « وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله ، فان فى صلاحه وصلاحهم صلاحا لمن سواهم ، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم ، لأن الناس كلهم عيال على الخراج واهله .. وليكن نظرك فى عارة الأرض أبلغ من نظرك فى استجلاب الخراج ، لان ذلك لا يدرك الا بالعارة ، ومن طلب الخراج بغير عارة أخرب البلاد وأهلك العباد ، ولم يستقم امره الا قليلا .. فان شكوا

⁽١) المصدر السابق ص ٣٣٧.

ثقلا أو علة .. خففت عنهم بما ترجو ان يصلح به امرهم .. فلا يثقلن عليك أى شىء خففت به المؤونة عنهم .. وإنما يؤتى خراب الأرض من اعواز أهلها ، وإنما يعوز أهلها لاشراف أنفس الولاة على الجمع وسوء ظنهم بالبقاء وقلة انتفاعهم بالعبر!! » . (١)

ثم يحدد لعال الخراج وجباة الضرائب وظائفهم ، فهم ليسوا بمتسلطين ، وإنما هم القائمون على خزائن الأموال ، وهذه الخزائن إنما هي للرعية أصلا ، ومن تم فانهم « وكلاء الأمة » كما هم «سفراء الائمة » ، ولذلك فهو يدعوهم للانصاف ويقول لهم : « . . فانصفوا الناس من انفسكم ، واصبروا لحوائجهم ، اذا حل أجل خراجهم ولم يتيسر لهم الأداء . . (٢)

وفيها يتعلق بسلوك الجهاز الحكومى القائم على جمع الضرائب وجباية الخراج ، يزخر الفكر الاجتماعى للامام على بمجموعة من القواعد والوصايا التى ترسم العلاقة بين هذا الجهاز وبين الفلاحين ، وتحدد الحدود التى يجب ان لا يتعداها أهل هذا الجهاز ..

فهو يطلب من عامل الخراج الله يفزع الناس ولا يروعهم ولا يظهر لهم الكراهة .. وإذا دخل مكانا لجباية ضرائبه فلينزل بعيدا عن موضع أموال الناس ، ولا يذهب إلى مكان ثرواتهم إلا باذنهم ودعوتهم .. ولا يطلب خراجا إلا ممن يعترف راضيا بان لديه النصاب الذي يجب فيه الخراج .. وعند القسمة وتحديد نصيب بيت المال ، يقسم عامل الخراج ويدع الاختيار لصاحب المال ..

وفوق ذلك كله يقرر الامام على بان هناك حدا ادنى لمستوى المعيشة يلزم توفيره للانسان ، فلا يجوز الاستيلاء على شيء منه وفاء بدين أو خراج مستحق للدولة عند المواطنين ، وهذا الحد الادنى يتمثل في : كسوة الإنسان ، صيفا وشتاء وإدوات عمله في الأرض ، بما فيها الدواب والعبيد ..

ثم يعلن تحريم العقوبات البدنية ويمنع استخدامها كوسيلة للكشف عن الأموال التي يعتقد عمال الخراج انها مخبأة ومستورة لدى الناس .. ويقرر منع المصادرات على الاطلاق ، سواء أكان المواطن مسلما أم غير مسلم ، اللهم الا إذا تعلق الأمر بأدوات قتال يستخدمها البعض في الاعتداء على الاسلام والمسلمين ؟!..

⁽١) المصدر السابق ص ٣٤٠ ، ٣٤١.

⁽٢) المصدر السابق ص ٣٣٢.

وعن هذه المبادئ والقواعد والوصايا والقوانين يتحدث الامام على الى عاله على الخراج فيقول: «.. فأنصفوا الناس من انفسكم ، واصبروا لحوائجهم ، فانكم خزن الرعية ووكلاء الامة وسفراء الائمة ولاتحشموا ـ (تغضبوا) ـ أحدا عن حاجته ، ولا تحبسوه عن طلبته ، ولا تبيعن الناس في الخراج كسوة شتاء ولا صيف ولا دابة يعتملون عليها ولا عبيدا ، ولا تضربن احدا سوطا لمكان درهم ، ولا تمسن مال احد من الناس ، مصل ولا معاهد ، الا ان تجدوا فرسا أو سلاحا يعدى به على أهل الاسلام .. » . (١)

وفي «بيان عام» كتبه وصية لمن كان يتولى أمر الخراج تحدث إلى عامل الخراج يقول: «.. ولا تروعن مسلما ، ولا تجتازن عليه كارها ، ولا تأخذ منه أكتر من حق الله في ماله ، فإذا قدمت على الحي فانزل بمائهم ، من غير ان تخالط ابياتهم ، ثم امض إليهم بالسكينة والوقار .. فتسلم عليهم .. ثم تقول : عباد الله ، ارسلني اليكم ولى الله وخليفته لآخذ منكم حق الله في أموالكم ، فهل لله في أموالكم من حق فتؤدوه إلى وليه ؟ فإن قال قائل : لا ، فلا تراجعه ، وال انعم لك منعم — (أى قال لك : نعم) — فانطلق معه من غير ان تخيفة أو توعده أو تعسفه أو ترهقه ، فخذ ما اعطاك من ذهب أو فضة ، فان كان له ماشيه أو ابل فلا تدخل عليها دخول متسلط عليه ولا عنيف به .. ولا تنفرن بهيمة ولا تفزعنها ا ولا تسوءن صاحبها فيها .. » (٢)

ثم يستطرد الامام على _فى موطن آخر_ فيحذر عال الخراج من ظلم الرعية وخيانة الأمانة ، قائلا لهم ان « من استهان بالأمانة ، ورتع فى الحيانة ، ولم ينزه نفسه ودينه عنها ، فقد أحل بنفسه الذل والحزى فى الدنيا ، وهو فى الآخرة أذل وأخزى وإن أعظم الحيانة خيانة الأمة ، وافظع الغش غش الأئمة .. » (٣)

هذا عن الذين يفلحون الأرض من طبقات المجتمع.

⁽١) المصدر السابق ص ٣٣٢.

⁽٢) المصدر السابق ص ٢٩٨، ٢٩٩.

⁽٣) المصدر السابق ص ٣٠٠.

٣_ طبقة التجار والصناع

أما اصحاب التجارات وأرباب الصناعات فلقد نبه الامام على عامله فى مصر إلى أهمية دورهم ومكانهم فى المجتمع ، فهم الذين يجلبون احتياجات الناس من مصادرها إلى حيث ييسرونها لمحتاجيها ، وهم الذين تقوم بهم وعليهم مرافق البلاد ، ومن ثم فان على الوالى أن يتفقد شئونهم ويرعى أحوالهم .. ولكنه يلفت نظر واليه إلى مافى هذه الطبقة من سلبيات وعيوب اجتماعية واقتصادية ، ففيهم يتفشى البخل والشح ، والرغبة فى الاحتكار والاستغلال ، فعلى الوالى ان يتصدى لمنع كل ذلك ومطاردة اصحابه ، بل والتنكيل بهم ، والاستغلال ، فعلى الوالى ان يتصدى لمنع كل ذلك ومطاردة اصحابه ، بل والتنكيل بهم ، وأوصى بهم خيرا ، المقيم منهم والمضطرب بماله _ (أى المتجول فى البلدان) _ والمترفق وأوصى بهم خيرا ، المقيم منهم والمضطرب بماله _ (أى المتجول فى البلدان) _ والمترفق البلاعد والمطارح ، فى برك وبحرك ، وسهلك وجبلك ، حيث لا يلتثم الناس لمواضعها ولا يجترئون عليها .. فتفقد أمورهم بحضرتك.، وفى حواشى بلادك .. وأعلم _ مع ذلك _ ان فى يجترئون عليها .. فتفقد أمورهم بحضرتك.، وفى حواشى بلادك .. وأعلم _ مع ذلك _ ان فى يجترئون عليها .. فتفقد أمورهم بحضرتك. ، وفى حواشى بلادك .. وأعلم _ مع ذلك _ ان فى باب مضرة للعامة ، وعيب على الولاة ، فامنع من الاحتكار ، فان رسول الله منع منه ، باب مضرة للعامة ، وعيب على الولاة ، فامنع من الاتبحف بالفريقين : من البائع والمبتاع ، فيلك وليكن البيع بيعا سمحا ، بموازين عدل ، وأسعار لا يجحف بالفريقين : من البائع والمبتاع ، في قير اسراف .. » (١)

٤ _ الطبقة السفلي

ثم يوصي عامله على مصر خيرا بالطبقة السفلى من طبقات المجتمع ، وهم الذين لا قدرة لهم على الكسب والتكسب ومن ثم فان لهم في فكر على الاجتماعي حقوقا مقررة ومقدسة في بيت المال .. وفي هذه الطبقة يعد على : العاجزين عن العمل «من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمني » - أي أصحاب الامراض والعاهات المزمنة .. وكذلك اليتامي وكبار السن ، من «أهل اليتم وذوى الرقة في السن ممن لاحلية

⁽١) المصدر السابق ص ٣٤٢.

لهم.. وكذلك الذين يمنعهم الحياء عن سؤال الناس رغم حاجتهم.. ولكل هؤلاء يطلب الامام على تخصيص قسم من أموال «صوافي الاسلام في كل بلد».. أى من الأموال العامة الحاصة بالدولة –، وإن يتفرغ لرعاية امرهم وبحث أحوالهم، وعرض شأنهم على الوالى قوم أهل ثقة «ففرغ لأولئك ثقتك من أهل الحشية والتواضع، فليرفع اليك أمورهم .. ».. بل، واكثر من ذلك، فإن على الوالى أن يخصص من وقته قسما يتفرغ فيه لأمور هذه الطبقة بعد أن يبعد عنهم جنوده وحراسه وأعوانه، حتى يتحدثوا إليه في قضاياهم واحتياجاتهم ومظالمهم دون رهبة، وفي طلاقة لاتحجب ألسنتهم دونها «تعتعة» مصدرها الخوف والارهاب، فيقول له: «.. وتجلس لهم مجلسا عاما، فتتواضع فيه .. وتقعد عنهم جندك وأعوانك .. حتى يكلمك متكلمهم غير متعتع فإني سمعت رسول الله يقول في غير موطن: «لن تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوى غير متعتع .. » (۱)

طبقة « الخاصة »

ونحن نعتقد ان كلمات الإمام على التي تحدث بها إلى عامله على مصر الاشتر النخعي من أكثر الكلمات حسما ووضوحا في الدلالة على الموقف الاجتماعي المتقدم والفكر الثورى الذي كان لدى هذا الامام العظيم .. فهو يطلب من واليه ان يكون اعتماده دائما وأبدا على «العامة» دون «الخاصة» ، لان «العامة» هم «عماد الدين» ، وجماع المسلمين ، والعدة للأعداء » .. بينما «الخاصة» لا هم لهم الا مصالحهم الذاتية الضيقة ، ومطالبهم الانانية الفردية ، ثم هم يضعون أنفسهم في خدمة كل ظالم بصرف النظر عن الدول والعهود !! .. ثم يطلب إليه ان يكون يقظا إلى اطماع طبقة «الخاصة» ، فهم يريدون «الاستئثار» بالأموال والاحتكار للمزايا ، و «التطاول» على الرعية ، وهم يجنحون يريدون «الاستئثار» بالأموال والاحتكار للمزايا ، و «التطاول» على الرعية ، وهم يجنحون عدما إلى «قلة الانصاف» .. ثم ينهاه عن أن يهبهم الهبات أو يقطعهم الاقطاعات ، أو يسمح لهم بتسخير الناس لديهم أو الغفلة عن محاولاتهم الاستئثار بالمنافع العامة ، مما يجلب لهم المنفعة ، وبسبب النقد والسخط على الدولة والولاة ؟! .. وعن كل ذلك يقول الامام على للاشتر النخعي : « .. ثم ان للوالى خاصة وبطانة ، فيهم استئثار وتطاول ، وقلة على للاشتر النخعى : « .. ثم ان للوالى خاصة وبطانة ، فيهم استئثار وتطاول ، وقلة على للاشتر النخعى : « .. ثم ان للوالى خاصة وبطانة ، فيهم استئثار وتطاول ، وقلة

⁽١) المصدر السابق ص ٣٤٢، ٣٤٣.

انصاف في معاملة ، فاحسم مادة أولئك بقطع اسباب تلك الأحوال ؟!. ولا تقطعن لأحد من حاشيتك وحاميتك (خاصتك وقرابتك) في قطيعة و (اقطاعا ومنحه من الأرض) ، ولا يطمعن منك في اعتقاد عقدة تضر بمن يليها من الناس في شرب أو عمل مشترك ، وعيبه يحملون مؤونته على غيرهم ، فيكول مهنأ ذلك و أى منفعته الهنيئة) في لمح دونك ، وعيبه عليك في الدنيا والاخرة .. وليكن أحب الأمور اليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل وأجمعها لرضا الرعية ، فان سخط العامة يجحف برضا الحاصة ، وان سخط الحاصة يعتفر مع رضا العامة .. وليس أحد من الرعية اتقل على الوالى مؤونة في الرخاء وأقل معونة في البلاء ، وأكره للانصاف ، وأسأل بالالحاف ، واقل شكرا عند الاعطاء ، وأبطأ عذرا عند المنع ، وأضعف صبرا عند ملمات اللهر ، من أهل الحاصة ، وإنما عاد الدين ، وجماع المسلمين والعدة للأعداء ، العامة من الأمة ، فليكن صفوك هم وميلك معهم !! » (١)

ثم ينصح واليه ان لايتخذ له وزيرا قد شارك فى خدمة سلطة ظالمة من قبل فيقول له:
«.. ان شر وزرائك من كان للاشرار قبلك وزيرا ، ومن شركهم فى الآثام ، فلا يكونن لك بطانة .. وانت واجد منهم خير الخلف ، ممن له مثل آرائهم ونفاذهم ، وليس عليه مثل آصارهم - (ذنوبهم) - وأوزارهم ، ممن لم يعاون ظالما على ظلمه ولا آثما على اثمه .. » . (1)

هذا عن الطبقات والفئات الاجتاعية التي أبصر فكر الامام على الاجتاعي انقسام المجتمع اليها ، ودور كل منها في الحياة العامة ، وموقفه هو شخصيا وتقديره لكل طبقة من هذه الطبقات .. ولقد رأينا كيف انحاز فكره وموقفه إلى «العامة » ضد «الخاصة » . لأن العامة هم «عاد الدين ، وجاع المسلمين ، والعدة للاعداء » بينما «الخاصة » أثقل مؤونة في الرخاء ، وأقل معونة في البلاء ، وأكره للانصاف ، وأسأل بالالحاف ، وأقل شكرا عند المنع ، وأضعف صبرا عند ملات الدهر .. ؟! ..

⁽١) المصدر السابق ص ٣٣٦.

⁽٢) المصدر السابق ص ٣٣٦.

المال العمام

وقسمة أخرى من قسمات الفكر الاجتماعي المتقدم للامام على تطالعنا في موقفه من حق الحاكم وحريته ازاء المال العام فنحن قد اشرنا من قبل إلى تلك الفلسفة التي وجدت طريقها إلى فكر عثمان بن عفان ، رضي الله عنه ، والتي تبيح للامام أن يتصرف لحسابه الحاص في « فضول الأموال » ، أي مازاد عن أعطيات الناس ، والا فلم كان إماما إذا ؟! غير اننا نلتقي في الفكر الاجتماعي لعلى بن أبي طالب بفلسفة هي على النقيض من تلك غير اننا .

فهو الذى رفض أن يعطى أخاه «عقيلا» شيئا من بيت المال ، رغم حالة الفقر السديد التي كان عليها ، عندما أصبح «صبيانه شعث السعور غبر الألوان من فقرهم ، رفض على أن يعطيه «صاعا» من قمح بيت المال ، لأنه رأى أنه بذلك سيكون « ظالما لبعض العباد وغاصبا لشيء من الحطام ?! » . (۱)

وهو الذى رفض ان يعطى احد شيعته عبد الله بن زمعه شيئا من بيت المال ، وقال له : « . . إن هذا المال ليس لى ولا لك ، وانحا هو فئ المسلمين » وانه تمرة لجنى أيديهم وقتالهم وماتجنيه الأيدى لأفواه أصحاب هذه الأيدى لا للذين لم يشاركوهم العمل والجهاد !! (٢)

فنحن هنا بازاء فلسفة متميزة ونظرة خاصة للمال العام لاتستحل التصرف فيه الا لاهله ، حتى ولوكان مصدر هذا التصرف هو أمير المؤمنين ..

وذلك .. مع ماتقدم من التصدى لملاً قريش وأغنيائها .. وعزل عال عثان الذين حولوا ثروة المسلمين العامة إلى «بستان » خاص لقريش ، وجعلوا مال الناس العام «طعمة » خاصة لأفواه قلة قليلة .. والتغييرات الاجتاعية لنظام التمايز والتمييز الطبق الذى ساد واستشرى زمن عثمان بن عفان ، رضي الله عنه .. والانحياز إلى طبقة «العامة » ضد «الخاصة » عند التقييم لطبقات الأمة الاجتماعية .. ان ذلك كله ، وكثير مثله ، يضع يدنا ويفتح عقولنا على صفحة مشرقة من صفحات تراثنا الفكرى تتمثل فى الفكر الاجتماعي الثورى والمتقدم لعلى بن أبى طالب ، وهي صفحة تبعث فينا الفخر والاعتزاز ، وتستحق منا التأمل والدرس والاعتبار .

⁽١) المصدر السابق ص ٢٧٤.

ـ ٤ _ .

ذات النطاقين
أسماء بنت أبى بكر
[۷۷ق هـ ۳۷هـ/۹۵ ـ ۲۹۲م]

فى مكة ، أهم مدينة فى وسط شبه الجزيرة العربية ، وقبل أن ينزل الوحى على محمد بن عبد الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بخمسة عشر عاماً [٢٧ق.هـ ٥٩٧م] ولدت أسماء بنت أبي بكر الصديق..

كانت مكة تعيش فى الجاهلية .. وكان أبو بكر تاجراً من تجار قريش .. صحيح أنه ليس من كبار الأثرياء فى هؤلاء التجار ، ولكنه يمتاز على الكثيرين بمكانته المرموقة فى مكة كلها ، فهو أبرز علماء مكة فى الأنساب ، أى تاريخ القبائل والسلالات العربية ، وهو واحد من العشرة الذى يمثلون الفروع الرئيسية لقبيلة قريش ، والذين تكونت منهم حكومة مكة فى ذلك التاريخ ..

ومن زوجته : قُتَيلة بنت عبد العزى أنجب أبو بكر ابنته اسماء . .

وعندما ظهر الاسلام كان أبو بكر أول الرجال الذين استجابوا لدعوة النبي ، عليه الصلاة والسلام ، بل ونشط في سبيل نشر دعوته ، التي بدأت سرية ، تعتمد على اقناع المعارف والاصدقاء المخلصين .. وكان من بين الذين أسلموا على يد أبي بكر الزبير بن العوام (٢٨ق .هـ ٣٦هـ ٢٥٥ - ٢٥٦م) وكان شاباً في الثامنة عشرة من عمره ، فأصبح رابع الرجال الذين آمنوا بالدين الجديد ... وكذلك استجابت أسماء لدعوة الإسلام ، فكانت الثامنة عشرة في ترتيب الذين دخلوا في الاسلام .

وعندما أراد الزبير بن العوام أن يتزوج اختار الزواج بأسماء.

وبعد أن جهر الرسول بدعوته ، أخذت اضطهادات المشركين تتوالى وتتكاثر على القلة المؤمنة بالدين الجديد ، حتى اضطر الكثيرون منهم إلى الهجرة من مكة إلى الحبشة ، فراراً بعقيدتهم ، واتقاء للاضطهاد ، وحفاظاً على القلة المؤمنة من الفناء .. وكان الزبير بن العوام

من الذين هاجروا الهجرة الأولى للحبشة فى منتصف شهر رجب من السنة الخامسة لظهور الإسلام .. لكن أسماء بقيت مع أبيها وإخوتها فى مكة ، وعرفت منذ ذلك الوقت المبكر ماتفرضه العقيدة والجهاد على المرأة المؤمنة .. آلام الفراق ومعاناة المشاق ..

وبعد عدة أشهر عاد الزبير إلى مكة .. وكانت أسماء فخورة بزوجها ، فهو ، مثلها ، من السابقين إلى الإسلام .. وهو قد هاجر في سبيل عقيدته .. ثم هاهو قد عاد ممتلئاً بالحاس لدينه وللنبي وللجاعة المؤمنة ، يكرس مواهبه في الفروسية للقضية الكبرى التي جاء لها الإسلام .. وعندما شاع بمكة أن المشركين قد اختطفوا الرسول ليحبسوه أو يقتلوه ، ورغم أن المؤمنين كانوا قلة مضطهدة ، فلقد رأت أسماء زوجها يخرج من داره ، شاهراً سيفه ، يشق صفوف الناس في شوارع مكة ، جاداً في إنقاذ الرسول من أيدى المشركين .. سعدت أسماء بنجدة زوجها وشجاعته .. وزادت سعادتها عندما تلقاه الرسول ، وأعلمه أنه بخير .. وأثني على شجاعته ، ودعا له ، وسجل تاريخ الإسلام أن سيف الزبير بن العوام كان أول سيف خرج من غمده للدفاع عن الدين الجديد ! ..

* * *

لكن المشركين يوالون الاضطهاد ويصعدونه ضد القلة المؤمنة .. فيبدأ المسلمون هجرتهم إلى يثرب (المدينة) ، ويهاجر الزبير مع المهاجرين .. وتبقى أسماء مع قلة قليلة حول المرسول ، حتى يأذن الله له بالهجرة إلى الموطن الجديد .. فأبوبكر وأولاده ، وعلى بن أبى طالب هم الذين بقوا بمكة مع الرسول .. وكان لأسماء دور بارز فى العمل الموكول إلى هذه الجاعة كى تتم هجرة الرسول سالماً ، بعد أن عزم المشركون على اغتياله !..

وكان الرسول قد اعتاد الذهاب إلى منزل أبى بكر عند الصباح وعند المساء ، فالما عزم على الهجرة ذهب إلى منزل أبى بكر وقت الظهيرة ، مغيراً وقت ذهابه المعتاد ، ومستفيداً من حر مكة الشديد الذي يخلى طرقاتها من المارة فى مثل ذلك الوقت ، . . فسأله أبو بكر : ما الخبر؟ وماذا حدث ؟ . . فأخبره بأن لديه سراً يجب ألا يطلع عليه من ليس أهلاً له . . فطمأنه أبو بكر بأن الحضور هما ابنتاه : أسماء ، وأختها الصغرى عائشة . . فأفضى إليه الرسول بنبأ الهجرة ، وبأنه سيكون رفيقه فى الطريق إلى المدينة . .

ومن الباب الخلفي لدار أبي بكر خرج الرسول وصاحبه ، فسارا إلى جبل ثور ، جنربي

مكة ، فدخلا غارا بهذا الجبل ، عازمين على الاقامة فيه ليالى ثلاث حتى تهدأ الضجة التى ستثيرها هجرة الرسول وإفلاته من مؤامرة الاغتيال ، وحتى ييأس المشركون من العثور عليه فيكفون عن البحث عنه والمطاردة له ..

وكانت أسماء واحدة من ثلاثة نهضوا بعبء حماية الاسلام ، بحاية رسوله فى فترة الاختباء بغار ثور .. فأخوها عبد الله كان يمضى النهار بأحياء مكة وأنديتها ، يسمع الحديث الدائر عن هجرة الرسول وخطط المشركين للبحث عنه .. ثم يذهب فى المساء إلى الغار ليقص الأخبار على الرسول وصاحبه .. وأسماء كانت تعد الطعام والماء ، وتنتظر حلول الظلام ، فتخرج متخفية إلى الغار بالطعام والماء ... أما عامر بن فهيرة ، راعى غنم أبى بكر ، فكان يقود غنمه كل مساء إلى الغار ، فيحلب منها لبناً يشربه الرسول وأبو بكر .. وأيضاً ـ وذلك هو الأهم ـ ليقود الغنم ثانية ، وهو عائد بها ، فتمحو أرجلها من على الرمل وأثار أقدام اسماء وأخيها ، كى لا يتتبعها المشركون فيكتشفون رسول الله وصاحبه فى الغار ! ..

وفى مساء اليوم الثالث ذهبت أسماء إلى الغار بالطعام المعتاد .. وبطعام الطريق ومائه .. وعندما نهض الرسول وأبو بكر للخروج من الغار متوجهين إلى المدينة ، اكتشفت أسماء أنه لا يوجد رباط يربط «صرة» الطعام ، وفوهة قربة الماء ، فأسرعت يدها إلى حزامها (النطاق) ... ، وشقته اثنين ، ربطت بأحدهما «صرة» الطعام ، وبالأخرى قربة الماء .. وكان الرسول ينظر إليها ، ويبتسم ، ويقول : «أمّا إن لك به .. يا أسماء .. نطاقين في الحنة ! » .. فسميت ، لذلك : «ذات النطاقين» ! ..

وحملت أسماء ، فى مكة ، بعد هجرة أبيها نصيباً كبيراً من عبء الأسرة المؤمنة فى محيط كله شرك وعداء .. فأمها كانت مشركة ، قد طلقها أبوها ، وقاطعتها أسماء .. وجدها لأبيها : أبو قحافة ، لم يكن قد أسلم بعد ، فلما علم بهجرة ابنه ، دخل على أسماء ــ وكان قد ذهب بصره ــ ينتقد هجرة ابنه وتركه لبناته دون رعاية أو مال ــ وكان أبو بكر قد أخذ معه ماتبق من ثروته ، وهو خمسة ألاف درهم كى ينفق منها على تأمين هجرة الرسول ــ لكن أسماء دافعت عن ابيها ، وأوهمت جدها أن أباها قد ترك لهم مالاً كثيراً ، وجاءت بقطع من الاحجار فوضعتها فى المكان الذى كان أبو بكر يضع فيه أكياس الدراهم ، وغطتها بثوب ، وقادت الجد الأعمى حتى وضع يده عليها ، كى يرضى عن ولده ، وحتى لاتبدو ، مع اختها عائشة ، امامه فى موضع الفاقة والاحتياج لمشرك ، حتى ولو كان هذا المشرك هو جدها لأبيها ؟!.

وأمضت أسماء بمكة عدة أشهر.. وكانت حاملاً ، تنظر مولودها الأول .. ولما عزمت على الهجرة صحبت معها أختها عائشة ، وزوجة ابيها أم رومان .. ووصلت إلى المدينة ولقيت أباها ، وانضمت إلى الجاعة المؤمنة والمجتمع الإسلامي الجديد ، وهناك ولدت ابنها عبد الله بن الزبير ، فكبر المسلمون جميعاً تكبيرة اهتزت لها أرجاء المدينة ، فلقد ولدت أسماء أول مولود للمهاجرين في وطن الاسلام الجديد !..

* * *

وكان زوج أسماء ، مثله كمثل الذين هاجروا بعقيدتهم ، وفي سبيلها ، تاركين ما يملكون من متاع وأموال ، كان يعيش في المدينة فقيراً ، يجاهد لنشر الاسلام ، والدفاع عن مبادئه السامية ، ويجد ليكسب له ولزوجه ولطفله ضرورات الحياة .. وعندما انضمت أسماء إلى زوجها الفارس في المدينة لم يكن يملك سوى فرسه ! .. فنهضت للعمل مع زوجها كي تذلل أمام الأسرة مصاعب الحياة ، ومارست من الأعمال مالم تتعود ممارسته من قبل .. فهي ترعى منزلها وطفلها .. وأيضاً ترعى الفرس : تسوسه وتعلفه وتسقيه وتنظفه .. فإذا تخرقت الدلو التي يشرب منها ـ وكانت من الجلد ـ أتت أسماء بالخيط والمخراز فأصلحتها ! .. وكانت تعد عجين الخبز ، ثم تستعين بجارات لها من نساء الأنصار على خبزه .. ولقد أعطى الرسول للزبير قطعة أرض ، بها نخلات ، وكانت تبعد عن المدينة ستة كيلو مترات فكانت أسماء تذهب إليها مشياً على قدميها ، في الذهاب والإياب ، كي تحضر النوى ، حاملة إياه على رأسها ، ثم تقوم بدقه ـ (صحنه) ـ كي تعلف به فرس زوجها ، الفارس المجاهد في سبيل رأسها ، ثم تقوم بدقه ـ (صحنه) ـ كي تعلف به فرس زوجها ، الفارس المجاهد في سبيل الإسلام ! ..

وكانت تعلم أن فى طبع زوجها شدة .. وأنه يغار عليها أكثر من المعتاد .. فكانت تحافظ. على ما يحب ، وتتجنب مايكره ، حتى لقد اعتذرت يوما عن عدم الركوب خلف رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ عندما أشفق عليها إذ رآها عائدة حاملة النوى ، فدعاها لتركب خلفه .. فلقد استحيت أن تصحب الرسول فى موكب من الرجال ، وخشيت أن يؤذى ذلك مشاعر زوجها الغيور ! ..

ومضت الحياة بأسماء فى المدينة ، فنمت هى وأسرتها بنمو المجتمع الإسلامى الجديد وغناه .. فأصبح لها من البنين والبنات : ثمانية ، فيهم الفرسان ، والعلماء والصالحون والصالحات : عبد الله ، وعروة ، والمنذر ، وعاصم ، والمهاجر ، وخديجة الكبرى ، وأم الحسن ، وعائشة ..

واقتربت من الحياة الفكرية فى المدينة ، فسمعت حديت الرسول ، وروته عنه ، ورواه عنه آخرون .. وتفقهت فى المدين .. وحفظت الحكمة ، وروت شعر الشعراء .. وظلت على عاداتها فى الحشمة والوقار ، حتى بعد أن فتح الله على المسلمين البلاد ، وجاءت الى مدينتهم كنوز الفرس والروم ، فكانت لاتلبس من الثياب مايشف عن الجسم أو يصف اعضاءه .. وكانت تحرض بناتها وأهلها على السخاء والكرم والانفاق فى سبيل الله ومساعدة المحتاجين ، وتحذرهم من البخل بدعوى عدم وجود الفائض! .. لأن من يؤجل الانفاق حتى يجد الزيادة لن يجدها! .. ومن ينفق فلن يشعر بالاحتياج ؟!..

وفى المدينة جاءت إليها أمها وكانت مشركة _ كى تزورها بعد سنوات من الهجرة والفراق .. وكانت أسماء فى شوق لرؤيتها .. ولكنها امتنعت من استقبالها لأنها مشركة ، وقدمت عقيدتها على عاطفتها ، حتى أرسلت إلى الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ تستفسر منه عن حكم الإسلام ، وطلبت من اختها عائشة _ زوج الرسول _ أن تسأله فى ذلك ، فجاءها الجواب بأن الاسلام لاينهى عن مودة المخالفين فى الدين ، وإنما ينهى فقط عن مودة الاعداء الذين يقاتلون المسلمين ويخرجونهم من ديارهم ، أو يعينون ويساندون الذين يخرجون المسلمين من الديار [لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم الله يحب المقسطين : إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين ، وأخرجوكم من دياركم الله يحب المقسطين : وأما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين ، وأخرجوكم من دياركم ، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الطالمون] .. فاستقبلت اسماء أمها ، وقبلت هداياها ، وبأدلتها المودة والمحبة ، رغم الاختلاف فى الدين ! ..

杂 恭 勃

ولأن الزبير بن العوام كان واحداً من فرسان الإسلام الذين خاضوا غزواته وفتوحاته ، كانت زوجته أسماء بنت أبى بكر ممن شهد ساحات القتال فى الكثير من هذه الغزوات والفتوحات... فلقد كانت تصحب زوجها عندما يخرج للقتال ، مثلها فى ذلك مثل

الكثيرات من النساء العربيات .. وكانت تسهم مع النساء في الكثير من أمور الحرب ، مثل إعداد الطعام ، وإمداد المقاتلين بلوازم القتال وأدواته ، ورعاية الجرحي ، وجمع جثث الشهداء وحفر القبور لهم ودفنهم ، وتدريب الصبية والفتيان على هذه الأمور ، إعداداً لهم كي يكونوا في الغد مقاتلين أشداء!

وفى موقعة «اليرموك»، بالشام ـ (١٥هـ ٢٣٦م) ـ صحبت أسماء، كالعادة، زوجها الزبير، فى الجيش الذى قاده أبو عبيدة بن الجراح [٤٠٠ق.هـ ١٨هـ ١٨٥ ـ ٢٣٩م].. وفى جولة من جولات القتال ضد الروم البيزنطيين، رجحت كفة الروم فى القتال، فاخترقوا معسكر المسلمين، وفيه مضارب خيام النساء العربيات المسلمات، وفيهن أسماء.. وعندها شاركت النساء مع الرجال فى القتال، فحملن السلاح وخضن المعركة كالرجال، وتحدث المؤرخون فوصفوا ذلك اليوم، وقتال النساء العربيات فيه فقالوا: «لقد قاتل نساء قريش، بالسيوف، قتالاً شديداً.. حتى سابقن الرجال» فى القتال!... وتحدث أسماء إلى زوجها الزبير: كيف جعلت الحبال التى تشد خيمتها شراكاً تصيد جند الروم البيزنطيين؟!..

وحتى فى غير ميادين القتال ، لم تغب روح الفداء عن أسماء .. فعلى عهد معاوية بن أبى سفيان ، كان الوالى على المدينة سعيد بن العاص (توفى سنة ٥٩هـ سنة ٢٧٩م) .. وكثر فى المدينة اللصوص ، وخافهم كثير من الناس .. فاتخذت اسماء لنفسها خنجراً ، لا يفارقها ، حتى لقد كانت تضعه تحت وسادتها عندما تنام ! ..

\$6 \$6 \$1

ولقد ارتبطت حياة أسماء بحياة ابنها الأكبر عبد الله بن الزبير [١ - ٢٧هـ ٢٢٢ - ٢٩٣ م] اكثر من غيره من أبنائها .. فهو عالم .. وفارس .. وخطيب .. وأكثر من هذا فهو صاحب طموح ، يسعى ليضع فكره عن الشورى والحرية والعدل موضع التطبيق ... ولذلك كانت ثورته ضد بنى أمية [سنة ٦٤ هـ سنة ٦٨٤ م] بعد موت الخليفة يزيد بن معاوية .. ولقد بايعه الناس بالخلافة ، وجعل مكة عاصمة لدولته التى ضمت مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر اجزاء الشام ... فكان طبيعياً أن يكون مكان أسماء مع الطموح العظيم لابنها الأكبر عبد الله ، وأن تكون عوناً له على تحقيق هذا الطموح . وكانت ثورة عبد الله بن الزبير ودولته في صراع دائم وقتال مستمر مع الأمويين ، الذين

ظلت دولتهم قائمة فى الشام .. وفى عهد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان [٢٦ - ٨٦ه - ٦٤٦ - ٧٠٥] وبفضل قائده الحجاج بن يوسف الثقنى [٤٠ - ٩٥ه - ٦٦٠ - ٧١٤ م] رجحت كفة بنى أمية فى القتال على كفة عبد الله بن الزبير ، فاستولوا على الأقاليم التى كانت تابعة له ، إقليماً بعد إقليم ، ثم زحف جيشهم ، بقيادة الحجاج بن يوسف . على مكة ، وضرب عليها الحصار من كل الجهات ، ونصب أدوات القتال - (المجانيق) - التى ترمى بالحجارة على أنحاء مكة المختلفة كى يدكها على عبد الله بن الزبير وأنصاره ، وجعل أكتر هذه المجانيق على الجبال المطلة على مكة ، مثل جبل «أبو قبيس» ، فى الشرق ، وجبل «قُعيْبقان» ، فى المغرب ..

وكانت اسماء ضمن من ضرب عليهم الحصار مع ابنها عبد الله .. سيدة عجوز قد بلغت من العمر مائة عام ! .. ذهب بصرها ، ولكنها احتفظت بعقلها اليقظ الواعى ورأيها الصائب الحكيم بل وبقيت لها أسنانها جميعاً ، ولا يزال شعرها أسود كها كان وهي في سن الشباب ! ..

ويوماً بعد يوم أخذت وطأة الحصار تشتد على سكان مكة ، وعلى أنصار عبد الله بن الزبير.. وأعطى الحجاج بن يوسف الأمان ، وبذل الوعود والاغراء لمن يتخلى عن عبد الله .. فأخذ الأنصار يتناقصون ، حتى لقد تخلى عن الثورة عدد من أقارب قائدها ، ودخل في أمان الحجاج : عروة بن الزبير ، شقيق عبد الله !..

وكانت المجانيق تمطر المدينة بالحجارة فتدكها دكاً .. فلجأ عبد الله إلى المسجد الحرام ، فلم ينج المسجد ولا الكعبة من حجارة المجانيق !..

ولم يصمد مع عبد الله سوى نفر قليل .. وأوشكت الساعة الحاسمة ، واقتربت لحظة اقتحام جيش الحجاج لمكة ... فتطهر القائد الثائر عبد الله بن الزبير ، وصلى ، ولبس ثياب القتال ، ودخل على أمه أسماء ليلقاها ، ويعرض عليها الأمر ، ويأخذ مشورتها ، ويودعها الوداع الأخير .. وعندما أحست بوقع أقدامه في حجرتها ، سألت :

_ أعبد الله؟

ـ نعم، يا أماه!

فسألها عن حالها .. فشكت إليه اعتلالاً فى صحتها .. فحدنها ــ وهو يريد أن يدخل فى موضوعه ــ عن أن فى الموت راحة مما يشكو منه الإنسان ! .. ففاجأته بأن قالت له : إنها لا تود

أن تموت حتى تراه فى حال من اثنين: إما أن يموت شهيداً ، فيصبح ذخيرة وقرباناً عند الله ، أو أن ينتصر على أعدائه فتقربه عيناها! .. فحدثها عن انصراف الأنصار من حوله ، وتخلى الناس عن مناصرته ، حتى لقد خذله الأهل والأقربون .. فقالت له : إن كل ذلك لا يغير من الأمر شيئاً .. فالقضية : هل هو مع الحق ، والحق معه ؟ أم أنه قد ثار وقاتل للباطل والشهوات ؟! .. فإن كان مع الحق ، وللحق ثار ، وفى سبيله قاتل ، فلابد من الاستمرار على الطريق ، حتى ولو انصرف كل الأعوان ، وتحاذل كل الأنصار ، وخان الأهل والأقربون .. فإن لم يفعل ذلك كان مفرطاً فى الحق الذى ثار لأجله ، بل وخائناً للأرواح التي صعدت والدماء التي سالت فى المعارك التي قادها منذ تسع سنوات! ..

قالت أسماء .. الأم التي بلغت من العمر مائة عام ، لأحب أبنائها إليها :

_ يابنى ! لا تقبل خطة تخاف على نفسك منها ، خوفاً من القتل ! عش كريماً ومت كريماً .. وإياك أن تُؤسر فيلعب بك صبيان بنى أمية ! .. إنك ، يابنى ، أعلم بنفسك ، فإن كنت تعلم أنك على حق ، وإليه تدعو ، فامض له ، فقد قتل عليه اصحابك ! .. وإن كنت إنما أردت الدنيا ، فبئس العبد أنت ! أهلكت نفسك وأهلكت من قتل معك ! .. ولا تقل : إنى كنت على الحق ، فلما ضعف أصحابي ضعفت .. فإن هذا ليس فعل الاحرار ولا أهل الدين .. فكم خلودك في الدنيا ؟ .. القتل أحسن ، يا بني ! ..

فلما اطمأن عبد الله إلى رأى أمه أسماء ، وتيقن من أنها لن تجزع لاستشهاده ، قال لها : ـ هذا ، والله ، رأيي ، يا أماه ! . ولكنى أحببت أن أعلم رأيك ، والحمد لله لقد زدتنى بصيرة على بصيرتى ! . . ولقد جئت مودعاً ، فإنى أرى هذا اليوم آخر يوم من الدنيا يمر بي ! . .

ـ إذن فهذا وداع؟!.. فاقترب مني ، أشمم ريحك ، ولا تبتعد!..

فاقترب عبد الله من أمه أسماء ، فقبلها وعانقها . فلما تحسست جسمه وجدته قد لبس درعاً تحت ثيابه ، فخافت أن يكون قد فعل ذلك مخافة الموت في القتال ، فقالت له :

- ـ ما هذا صنيع من يريد ما تريد !..
- مالبست هذا الدرع إلا لأشد من عزمك!
 - _ إنه لايشد من عزمي !..

فأراد أن يستوثق من أنها لن تجزع إن مثل خصومه بجثته بعد استشهاده ، فقال لها : _ يا أمه !.. إنى اخاف أن يمثلوا بي بعد القتل !..

فكان جوابها:

_ يابنى !.. وهل تتألم الشاة من ألم السلخ بعد ذبحها ؟!.. انهض ، وانزع درعك ، والبس ثيابك مشمرة ؟.. فإن من آبائك : أبو بكر ، والزبير.. ومن امهاتك : صفية بنت عبد المطلب ! ..

فنهض عبد الله ، فنزع عن جسده الدرع ، ولبس ثيابه مشمرة ، كما يصنع الأبطال الذين ودعوادنيا الفناء واستقبلوا حياة الشهداء .. وخرج من عند أمه أسماء بطاقة من الفداء جعلته ، ومعه نفر يسير من صفوة أصحابه ، يقاتلون جيشاً جراراً ، اقتحم عليهم المسجد الحرام ، وزحفت جحافله من كل الأبواب .. ودارت بين القلة القليلة والكثرة الكثيرة معركة فريدة ، أبلى فيها عبد الله ـ وظهره مستند إلى الكعبة ـ بلاء حسناً .. ولم يستطع أعداؤه ، رغم كثرتهم ، أن يصلوا إليه ، حتى سقط عليه حجر من المنجنيق ، فوقع على الأرض ، فأسرعوا إليه ، واحتزوا رأسه ، وحملوه إلى الحجاج بن يوسف في يوم الثلاثاء الأرض ، فأسرعوا إليه سنة ٣٧هـ أول أكتوبر سنة ٢٩٢م) .

- ففرح الحجاج لهزيمة الثورة التي هددت الدولة الأموية تسع سنوات.
- وقرت عين أسماء بنت أبى بكر لأن ابنها قد عاش كريماً ومات كريماً ... على الدرب الذى سار عليه الشهداء . « فضربة سيف ، فى عز ، خير من لطمة ، فى ذل ! » كما قالت أسماء _ 15 ..

推 推 禁

وبعد أن اطمأنت الأم القوية الصابرة إلى أن ابنها لم يضعف فى مواطن الشدة ، ولم يتردد فى لحظات الهول .. وانه قد مات ميتة الشهداء الأبطال .. أحست أن بينها وبين الموت مهمة عليها أن تقوم بها حيال هذا البطل الشهيد ..

فرأس ابنها ، بعد أن ذهبوا به إلى الحجاج ، أرسله الحجاج إلى الخليفة عبد الملك بن مروان ، بدمشق ، فأرسله هو الآخر كى يطوفوا به فى المدن والأقاليم .. أما الجثمان فلقد صلبه الحجاج ، قرابة الشهر ، دون أن يسمح بدفنه !..

ولقد خرجت أسماء ، تقودها جواريها ، فذهبت إلى قصر الحجاج ، لتطلب منه أن يأذن بدفن الشهداء .. وعندما دخلت عليه ، لم ترهب سطوته ، ولم تخش قسوته ولا جبروته ، ودار بينها هذا الحوار :

- _ يا حجاج! _ قتلت عبد الله؟!..
- _ يابنة أبي بكر!.. إني قاتل الملحدين!
 - ـ بل أنت قاتل المؤمنين الموحدين!
 - كيف رأيت ما صنعت بابنك ؟!
- _ رأيتك أفسدت عليه دنياه ، وأفسد عليك آخرتك ! ولاضير أن أكرمه الله على يديك ، فقد أهدى رأس يحيى بن زكريا إلى بغي من بغايا بني اسرائيل !..
 - ثم طلبت إليه أن يأذن لها في دفنه .. فرفض !..

وعادت أسماء إلى منزلها بتنظر ، جتى جاء إذن الخليفة عبد الملك بن مروان بإنزال عظام القتلى من على صلبانها ، والسماح لذويها بدفنها .. فأخذت أسماء عظام ابنها عبد الله ، وقد تقطعت أوصاله ، وذهبت رأسه ، فغسلته ، وكفنته ، وصلت عليه ودفنته بعد مضى مايقرب من شهر على استشهاده ؟!..

وهنا أحست الأم أنها قد أكملت رسالتها ، فانتقلت إلى جوار ربها بعد أن دفنت ابنها بأيام !.. ماتت كريمة ، كما عاشت كريمة .. ولا تزال كلماتها لابنها تدوى في الآذان :

[يابني ! لا تقبل خطة تخاف على نفسك منها ، خوفاً من القتل !.. فإن كنت على الحوار الحق ، وإليه تدعو ، فامض إليه ، فقد قتل عليه أصحابك ! فليس الضعف فعل الأحرار ولا أهل الدين .. القتل أحسن من الضعف ، يا بني !..].

0

غيلان الدمشقي

[استشهد بعد سنة ١٠٦ سنة ٢٧٤ م]

الحياة : موقف ثورى

1.7

حياته في سطور :

- هو: غيلان الدمشق ــ وفى اسم أبيه خلاف ، فقيل هو: غيلان إبن مسلم ، وقيل غيلان بن مروان ، وقيل غيلان بن يونس .. وكان أبوه مولى من موالى أمير المؤمنين عتمان بن عفان .
- ج من أصل مصرى ، ويستفاد ذلك من وصف المؤرخين والكتّاب له بأنه كان « قبطياً » ، وهي تعني « مصرى » .
- » كان فى الفقه من أصحاب الحسن البصرى (٢١ ـ ١١٠هـ) واشتهر أمره كصاحب فرقة سميت «الغيلانية» نادت بأن الإنسان حر مختار فى تصرفاته وصانع لأفعاله .. وكان غيلان ثانى اثنين أظهرا هذا الرأى وأعلناه فى ظل الدولة الأموية ـ وأولهم «معبد الجهنى»، ولقد قامت «الغيلانية» بنشاط سياسى هام ضد الأمويين، وفى عاصمتهم دمشق بالذات التى كان يسكنها غيلان .
- * أخذ غيلان مذهبه في «القدر والحرية والاختيار » عن «الحسن بن محمد بن الحنفية بن على بن أبي طالب » (المتوفى سنة ١٠٠هـ ٧١٨م).
- * كان من الوعاظ والكتّاب والخطباء البلغاء .. قرنه الجاحظ * بابن المقفع * ، و * سهل ابن هارون * ، و * عبد الحميد الكاتب * .. وعده ابن النديم في الكتّاب المترسلين بعد * * عبد الحميد الكاتب * ، وقال : إن رسائله المجموعة تقع في نحو ألني ورقة وهي قد ضاعت جميعها ! *
- * استعان به « عمر بن عبد العزيز » فى تصفية الأموال التى صادرها من أسرته الأموية وردها لبيت مال المسلمين .. ودارت بينهما مناقشات ــ فكرية حول الموقف من الجبر والاختيار .

- . عندما تولى الخلافة هشام بن عبد الملك (سنة ١٠٥هـ) طلب اعتقال غيلان ، ففر من دمشق ، تم اعتقل ، وأحضر له هشام الفقيه «الأوزاعي »كي يناظره ، فأفتى بقتله . . فصلبه هشام بدمشق على باب «كيسان» .
- * فرح خصومه الفكريون بقتله ، لموقفه المعادى من نظام بنى أمية ، وكتب أحدهم -- « رجاء بن حيوة » -- ، إلى هشام يؤيد قتله إياه ، فائلا : « إن قتله أفضل من قتل ألفين من الروم » ؟!
- « كان أستاذه «الحسن بن محمد بن الحنفية » يتنبأ له بهذه النهاية عندما كان يشير إليه إذ رآه في موسم الحج ويقول: أترون هذا ؟.. هو حجة الله على أهل الشام (الأمويين).. ولكن الفتى مقتول ؟! (١)

حياته موقف ثورى:

غيلان الدمشق .. إنسان إذا شئنا أن نلخص حياته ، والعطاء الذى قدمته نفسه فى هذه الحياة ، فى كلمات شديدة الإيجاز ، استطعنا أن نقول : إنه كان موقفاً ثورياً من كل سلبيات الحياة فى العصر الذى عاش فيه ..

فالرجل قد شهد قمة التحولات الاجتماعية والسياسية والفكرية التى صنعتها الدولة الأموية بالمجتمع العربي الإسلامي ، والتى انتقلت به من محاولة ثورية اجتهد بها روادها الأول كي تحقق على الأرض في شبه الجزيرة أحلام الإنسان العربي في العدل والتحرر والانطلاق ، إلى مجتمع إقطاعي أصبح امتداداً للقيصرية البيزنطية في دمشق الشام ، رغم الثياب الإسلامية التى حرص الأمويون على بقائها زاهية كي تستر ما تحتها من تحولات ومضامين غريبة عن روح الإسلام..

⁽۱) راجع فى ذلك كله عيون الأخبار ، لابن قتيبة جـ ۲ ، ص ٣٤٥ طبعة دار الكتب المصرية ، ومفتاح السعادة . لطاش كبرى زاده ، حـ ۲ . ص ٣٥٥ طبعة الهند الأولى ، والحيوان للجاجظ جـ ۲ . ص ٧٥ بتحقيق عبد السلام هارون طبعة الحليم بالقاهرة والفهرست ، لابن النديم ص ١٧٧ طبعة المكتبة التحارية الكبرى بالقاهرة ، ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني جـ ٤ ص ٤٢٤ طبعة الهند الأولى ، واللباب فى تهذيب الأنساب ، لابن الأثير جـ ٢ . ص ١٨٦ طبعة القاهرة سنة ١١٥٥ هـ ، والملل والنحل للشهرستاني حـ ١ ص ٢٧٧ طبعة مكتبة الحسين بالقاهرة ، والمنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، لابن المرتضى ، اللوحات ٤٨ ، ٤٩ من المخطوط المصور بدار الكتب المصرية ، وتاريخ فى شرح كتاب الملل والنحل ، لابن المرتضى ، اللوحات ٤٨ ، ٤٩ من المخطوط المصور بدار الكتب المصرية ، وتاريخ العرب : (المطول) لفيليب حتى وآخرين جـ ٢ . ص ١٥٨ طبعة بيروت سنة ١٩٥٣ م .

والمعلومات التي بقيت لنا عن غيلان الدمشقى فى المصادر الأصلية المعتمدة فى تاريخنا وفى كتب الفرق والعقائد والطبقات ، لا تكاد تنى بكتابة ترجمة مها تكن موجزة عن حياة هذا الإنسان ، ولكن موقفه الثورى المتميز الذى اتخذه زمن حكم الخليفة الأموى العادل «عمر بن عبد العزيز» (٩٩ ـ ٧١٧ هـ ٧١٧ م) هو أبرز مابتى لنا من مواقفه وأحداث حياته ، ومن هذا الموقف نستطيع فى هذه الصفحات أن نقدم بقايا ملامح حياة هذا الإنسان .. تلك الحياة التي كانت بحق تجسيداً لموقف ثورى اتخذه غيلان من سلبيات المجتمع الذى عاش هيه .

النظرية والتطبيق :

فالحياة العربية الإسلامية كانت قد أصيبت يومئذ بحالة من الانفصام بين الفكرية التي يعلن المجتمع إيمانه بها وبين السلوك العملي لكثير من الناس في ذلك المجتمع .. حتى حسب البعض أن الدولة الأموية ، وبالذات مؤسسها معاوية بن أبي سفيان ، ليسوا بأكثر من جماعة قامت بانقلاب ضد الفكرية السياسية الإسلامية تحت ستار الإسلام ، وأن القوم قد دخلوا الإسلام مرغمين عندما اكتسحهم سيله الجارف ، فأظهروا الانقياد ، وتحينوا الفرصة لاقتناص السلطة ، كي تعود لهم السيادة كما كانت لفرعهم الأموى في الجاهلية .. كتب في هذا المعنى نفر من الذين عاصروا الحكم الأموى ، ومن الذين أرخوا من بعد ذلك لتلك الحقية . (ولقد مر بنا في الحديث عن عصر أبي ذر الغفارى طرف من هذا الحديث) .

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن غيلان الدمشقى عندما كان يكتب ويخطب ويعظ مطالباً . الناس بأن يتطابق قولهم مع فعلهم ، وسلوكهم مع فكرهم ، ونظريتهم التى يؤمنون بها مع التطبيق الذى يمارسون تجسيده فى الحياة ، إنه عندما كان يفعل ذلك إنما كان يتخذ موقفاً ثورياً من قسمة هامة من القسمات السلبية التى واجهها المجتمع فى ذلك التاريخ .

فالرجل كان يشهد تفشى تلك الظاهرة ، وخاصة بين العلماء الذين يتصدون للهداية والإرشاد ، ولقد سمّى زمانه هذا « زمن الهرج » ، ونصح من يريد السلامة قائلاً : « \mathbf{V} تكن كعلماء زمن الهرج ، إن وُعِظُوا أنفوا ، وإن وَعَظُوا عنفوا » \mathbf{V} ! لأنهم كانوا يقولون كاملاً عنيفا عندما يعظون الغير ، فإن توجه إليهم أحد بالوعظ والحديث عن سلوكهم هم أنفوا من سماعة ، فضلاً عن الانصياع لما يقول . وفى كلات بليغة يزيد غيلان هذا الأمر إيضاحاً ويقول : «إنى رأيت قلوب العباد فى الدنيا تخشع لأيسر من هذا ، وتقسو عند هذا ، فانظر إلى

نفسك ، أعبد الله أنت أم عدوه؟! فيارُب متعبد لله بلسانه ، معادٍ له بفعله ، ذلول في الانسياق إلى عذاب السعير ، في أُمنيته أضغاث أحلام يعبِّرها بالأماني والظّنون!! » (١) .

ويرتبط بموقف غيلان من هذه القضية ، قضية العلاقة بين الفكر والعمل (النظرية والتطبيق) موقفه من قضية الإيمان.. ماهيته ، وشروطه.. فلقد كان الأمويون يشجعون نوعاً من فكر «الإرجاء» يفصل بين الإيمان بالله وبين سلوك الإنسان المؤمن ، فيعتبرونه مؤمناً ذلك الذي لا يلتزم في سلوكه التزاماً نموذجيا بتعاليم الإسلام ، إذ اعتبروا التصديق بالقلب كافياً في ذلك ، دونما اشتراط لمطابقة السلوك العملي لهذا التصديق..

ولقد شجع الأمويون فكر (المرجئة) هذا لأنه كان يدعو إلى ترك الجدل حول أعمالهم وتصرفاتهم ، ويحكم لهم بسلامة العقيدة رغم السلوك العملى الذى كانوا يخالفون به الكثير من قواعد الإسلام.

أما غيلان الدمشق ، والتيار الفكرى الذى تبعه _ « الغيلانية » _ فلقد وقفوا فى الطرف الآخر من هذا الصراع ، وقالوا : « إن الإيمان هو : المعرفة الثابتة بالله عز وجل ، والمحبة له ، والحضوع والإقرار بما جاء به الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ من عند الله تعالى » ، فليست المعرفة فقط هى العنصر الوحيد الذى إذا تحصل تحصل الإيمان ، وإنما لابد معها من : « المحبة ، والخضوع والإقرار » ، أى السلوك والانقياد العملى لما آمن به الإنسان . بل لقد رأوا أن الإيمان متجسد ومتحقق بالسلوك والتطبيق أكثر من تحققه بمجرد المعرفة ، لأن هذه المعرفة الأولى التي يصل بها العقل الإنساني إلى تصور ذات الخالق ، ليست وليدة الدين والرسالات الساوية ، بل هي ثمرة النظر العقلي ، ولابد من قيامها وحدوثها كشرط للتصديق بالرسالة والرسل المرسلين من عند الله ، ومن هنا رأت «الغيلانية» أن «المعرفة الأولى اضطرارية ، فلذلك لم يجعلوها من الإيمان » (٢) .

الإمامة والسياسة:

وفى مواجهة النظام السياسي الأموى الذي حول نظام الحكم فى المجتمع العربي الإسلامي من حكم شورى ، المرجع فيه للأمة بأسرها ، والحق فى توليه لمن تتوافر فيه

⁽١) عبون الأخبار جـ ٢ ، ص ٣٤٥ .

⁽٢) اللباب في تهديب الأنساب جـ ٢ ، ص ١٨٦ .

الشروط، إلى نظام وراتى شبه ملكى ، وقف غيلان الدمشقى ضد الأفكار التى ترى لقبيلة «قريش» ميزة «عرقية» تمتاز بها عن القبائل الأخرى ، فخالف الذين يريدون حصر منصب الإمامة فى «قريش» ، كما انتقد السلوك الأموى الذى يجعل من البيعة الصورية التى يعفدها نفر من الناس لأمير من الأمراء أمراً كافياً فى انتقال مصير الأمة ومقاليدها إلى هذا الأمير ، فاشترط غيلان وأصحابه لصحة انعقاد البيعة بالإمامة حدوث إجاع الأمة على تنصيب هذا الإمام .. ولقد لخص أصحاب كتب المقالات موقفه الفكرى من هذه القضية الهامة بقولهم : إن رأيه فى الإمامة كان : «أنها تصلح فى غير قريش ، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، ولا تثبت إلا باجاع الأمة » (١) .

华 华 华

عقيدة الجبر والاستبداد السياسي:

ومن أبرز التحولات الفكرية ، ذات الصلة الوثيقة بالتحولات السياسية ، التي صاحبت الحكم الأموى ، ظهور الفكر الجبرى الذى يرى أن الإنسان لاحول له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال ، وأن أفعاله هذه مخلوقة لله ، ومقدرة من الله للإنسان ، ومحكوم بها عليه سلفاً ، ومن ثم استخدمت هذه العقيدة في تبرير التحولات السياسية التي بدت غريبة عن نهج المسلمين الأوائل ، والتخفيف من وقع المظالم وبشاعة التطورات الظالمة التي زخر بها المجتمع في ذلك الحين .. وكان الجبر عقيدة لكثير من العرب في الجاهلية فجاء الإسلام ليقرر للإنسان الإرادة والاستطاعة والحرية والاختيار .. ثم عاد الأمويون يشجعون الفكر الجبرى كي يبرروا به ما أحدثوه في حياة الإسلام والمسلمين .

ومن هنا كان انحياز غيلان الدمشق إلى فكر «العدل » ومناداته بأن الإنسان حر مختار ومريد مستطيع ، وخالق لأفعاله ، كان موقفه هذا موقفاً ثورياً يتناول بالنقد والهجوم قسمة من أهم القسمات السلبية التي شهدها مجتمعه في ذلك الحين ، ولقد كان لغيلان و «الغيلانية » في هذا المضار فضل السبق في الجهر بهذا الفكر والنضال من أجل سيادته في وجه فكر الجبر والجبريين .. فكثير من الصحابة والتابعين كانوا يؤمنون بحرية الإنسان واختياره ، وغيلان نفسه قد أخذ هذا اللون من ألوان التفكير عن أحد أحفاد على بن أبي

⁽١) الملل والنحل، للشهرستابي جـ١. ص ٢٢٧.

طالب ، وهو «الحسن بن محمد بن الحنفية» ، ولكن غيلان كان ثانى اتنين جهراً بهذا لفكر وأعلناه وناضلا من أجله ، وذلك عندما علت أصوات الجبر والجبرية بتشجيع من الأمويين ، وإذا كان معبد الجهنى قد سبق غيلان بإظهار هذا الرأى ، فإن «الغيلانية» كانت أول فرقة تكونت من حول هذا الاتجاه .. ومن بعد غيلان سلك كثيرون نفس طريقه ، حتى تبلورت لذلك مدرسة فكرية كبرى هى مدرسة «المعتزلة» أهل العدل والتوحيد .. وهم الذين تعد «الغيلانة» تراثهم الأول في هذا الميدان .

ولقد دارت بين غيلان وبين عمر بن عبد العزيز حول هذه القضية ، قضية فعل الإنسان ، من خلقه ؟؟ الإنسان ؟ أم الله ؟؟ مناقشات ومجادلات ، وفي إحداها ينبه غيلان عمر بن عبد العزيز إلى أن القول بالجبر يفضى بصاحبه إلى نسبة « الجور » إلى الله ، لأنه عندئذ سيحاسب الناس على فعله هو ، وسيدفع بهم إلى ما مهاهم عنه ، وسيكون مكلّفاً لهم مالا طاقة لهم به .. « فهل وجدت يا عمر ، حكيماً يعيب ما صنع ؟! أو يصنع ما يعيب ؟؟ أو يعذب على ماقضى ؟! أو يقضى مايعذب عليه ؟! .. أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يُضِلٌ عنه ؟! أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة ؟! ، ويعذبهم على الطاعة ؟! .. أم هل وجدث عدلاً يحمل الناس على الظلم والنظالم ؟! وهل وجدت صادقاً عليمل الناس على الناس على الناس على الكذب والتكاذب بينهم ؟! .. كنى ببيان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى » .. !! (١)

وهو هنا يدخل إلى عمر بن عبد العزيز من مدخل «العدل الإلهي» لأن الرجل كان صاحب ضمير ديني شديد الحساسية والتقوى ، ومن هذا المدخل استطاع غيلان الدمشق أن يضع يده في يد عمر بن عبد العزيز رغم ما بينها من خلافات في تنفيذ عدد من المواقف الاجتماعية في فترة حكم هذا الخليفة العادل للبلاد.

* * *

مصادرة ممتلكات الأسرة الحاكمة:

عندما بويع عمر بن عبد العزيز بالخلافة ، أتيحت للقوى السياسية والاجتماعية المعارضة لنظام الحكم الأموى فرصة من نوع جديد ، فهذا خليفة أموى ، ولكنه يتحلى يخلق ديني

⁽١) المنية والأمل.. اللوحة ٤٨.

وسلوك ذاتى يجعل بالإمكان التعاون معه فى سبيل إصلاح كثير مما أفسد الأمويون ، ورفع بعض المظالم التى فرضها أسلافه وآباؤه ، والاتجاه بسفينة الحكم فى اتجاه مخالف لما أراده أمراء هذه الأسرة الذين حكموا منذ معاوية حتى ذلك التاريخ .

ومن هذه الزاوية ، وفى هذا المناخ السياسي المتميز أدار «الخوارج» حواراً فكرياً مع الخليفة الجديد ، فى فترة زمنية هى أشبه ماتكون «بالهدنة» بين فترتى قتال ، ولما لم يتفق الطرفان بسبب رفض الخليفة إعلان لَعْنِ آبائه ، رغم اقتناعه بظلمهم ، سمح لهم الخليفة بمغادرة العاصمة بسلاحهم إلى حيث يواصلون القتال ضد جيش الدولة ؟!

ومن هذه الزاوية ، وفى هذا المناخ الجديد كتب غيلان الدمشقى إلى عمر بن عبد العزيز ، واستخدم فى كتابته إليه كل أساليب التأثير التى اعتقد أنها كفيلة بدفع الخليفة الجديد إلى الاقتراب أكثر فأكثر من مواقع القوى المعارضة والتيارات المناهضة لمظالم الأمويين .. كتب إليه يقول له : «اعلم ، يا عمر ، أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً ورسماً عافياً .. وربما نجت الأمة بالإمام ، وربما هلكت بالإمام ، فانظر أى الإمامين أنت ؟؟ فإنه تعالى يقول : (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا) (١) ، فهذا إمام هدى ، ومن اتبعه .. وأما الآخر فقال تعالى : (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون) .. "(١) فكأنما هو يقول له : إنك الآن فى مفترق الطرق ، وبوسعك أن تكون امتداداً ظالماً لنظام ظالم ، كما أن بوسعك أن تكون انقلاباً عادلاً ضد ذلك النظام الظالم ..

وكما مد عمر يده إلى الخوارج ، مدها إلى غيلان الدمشقى ، فرد على رسالته رداً إيجابياً ، وقال له : يا غيلان «أعِنِّى على ما أنا فيه » ، وعلى الفور حدد غيلان لنفسه الميدان الذي يريد العمل فيه ، فطلب من الخليفة أن يجعله قائماً على رد «المظالم» والأموال المغتصبة من الأمة ، والتي كان الخلفاء والأمراء الأمويون قد احتازوها منذ علا نجمهم في خلافة عثمان بن عفان .. فقال غيلان الدمشقى للخليفة : « ولِّني بيع الخزائن ورد المظالم » ، فولاه هذه المهمة ، وعهد إليه بتلك المسؤولية (٢) .

وكان حجم الثروات المصادرة كبيراً ، فكان فيها مثلا « قطائع » (إقطاعيات) ورثها

⁽١) الأنبياء : ٧٣ .

⁽٢) القصص: ٤١.

⁽٣) المصدر الساش: اللوحة ٤٨.

الحليفة عن آبائه ، فردها إلى بيت المال ، وقال لمولاه « مزاحم » : « إن أهلى أقطعونى مالم يكن لى أن آخذه ، ولا لهم أن يعطونيه » وكان منها إقطاع « فدك » ، وكانت ملكاً عاماً للدولة منذ عهد الرسول حتى عصر معاوية ، الذى أقطعها لمروان بن الحكم الأموى .. كا كان منها «حلى » زوجته وجواهرها ؟! .. كا كان منها كذلك ملابس حريرية فيها « جوارب من خز » ، وأدوات وتحف « مُنكلة » (١) .. وكذلك الثروات والإقطاعات التى احتازها الأمراء والمترفون .. الخ .. فكان غيلان الدمشقى يقف لينادى عليها لبيعها ، بل لقد حول عمله هذا إلى ساحة شعبية يلتى فيها عبارات الإدانة للظلم والظلمة ، وإلى مظاهرة سياسية واجتماعية تعرى نظام الحكم الأموى من ثيابه الزائفة التى حاول بها ستر الكثير والقبيح من العورات .. كان ينادى على بضاعته ، ويدعو إليها الناس ويقول : « تعالوا إلى متاع الخونة .. تعالوا إلى متاع الخلاة .. تعالوا إلى متاع من خلف الرسول فى أمته بغير سنته وسيرته .. من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى ، وهذا يأكل والناس يموتون من الجوع ؟ ! .. » (٢) .

ونجحت كلمات غيلان البليغة فى أن تجعل من رد المظالم الأموية إلى بيت مال المسلمين عملاً سياسياً واجتماعياً ثورياً من الدرجة الأولى ، خصوصاً إذا أدخلنا فى اعتبارنا ظروف ذلك العصر الذى تمت فيه .

非 非 非

دفع حياته ثمناً لهذا الموقف:

وبالطبع ، فإن أمراء الأسرة الأموية لم يكونوا راضين عن فعل عمر بن عبد العزيز هذا ، فلقد بذلوا جهد الطاقة في محاولة العدول به عن هذا الطريق ، فأرسلوا إليه عمته ، «فاطمة بنت مروان » كي تثنيه عن عزمه ، ففشلت .. وعقدوا لذلك اجتاعاً ، ولكنه لم يأبه لهم ، وأشار عليه البعض بأن مغبة ذلك عليه غير حسنة ، فالقوم ربما عجلوا بموته إنقاذاً للرواتهم التي صاد، ها ، وقالوا له : «إنما نخاف عليك العواقب » يا أمير المؤمنين ؟! فقال

⁽١) د. صياء الدين الريس (الحراج والنظم المالية للدولة الإسلامية) ص ٢٣٢ ــ ٢٣٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١م.

⁽٢) المنية والأمل، اللوحة ٤٨.

لهم: «كل يوم أتقيه وأخافه ، دون يوم القيامة ، لا وقيته ! » ، (۱) وعلى كل.. فإن عمر ابن عبد العزيز لم يعمر طويلاً بعد إنجازه هذه الأعمال ؟!.. وعندما آلت الخلافة إلى « هشام ابن عبد الملك » (سنة ١٠٥هـ) قرر أن يصنى الإجراءات الثورية التي أنجزها الخليفة السابق ، وأن يصنى أيضاً الحساب مع العناصر الثورية التي أسهمت في اتخاذ هذه الإجراءات وتنفيذها ، وفي مقدمة هذه العناصر « غيلان الدمشقى ».

وكان الأمر فيما يتعلق بنية «هشام بن عبد الملك» نحو غيلان أشبه ما يكون بالثأر والانتقام، فني زمن عمر بن عبد العزيز، وعندما كان أمراء بني أمية في وضع لايحسدون عليه، سمع هشام يوماً، أثناء مروره بأحد ميادين دمشق، غيلان وهو ينادى على متاعهم المصادر، وصكت مسامعه عباراته الثورية التي يتناول فيها باللعن والإدانة هؤلاء الأمراء وآباءهم من الخلفاء .. فأسرها هشام في نفسه، وقال لخاصته: «هذا يعيبني ويعيب آبائي ؟! والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه»، ولذلك بادر هشام بطلب غيلان بمجرد انتقال مقاليد الحكم إلى يديه .. فهرب غيلان من دمشق، بصحبة رفيق له يدعى «صالح» واجتهد الولاة والعال وجند الدولة في البحث عنها، حتى استطاعوا العثور عليها، فجئ بها إلى دمشق، فحبيسا بها عدة أيام، ثم أحضر هشام لغيلان السيخ «الأوزاعي» كي يناظره، ويصدر فتوى إعدامه . وكان له مادبر وأراد ؟!

وكما كانت حياة غيلان نموذجاً فريداً يجسد الموقف الثورى من سلبيات مجتمعه ، كذلك كان مماته نموذجاً فريداً يجسد سلبيات هذا المجتمع ويدين هذه السلبيات . فعلى «باب كيسان » بمدينة دمشق صلب هشام بن عبد الملك غيلان الدمشتى ورفيقه صالح ، تم قطعوا ، أولا ، أيديها ، ثم ثنوا بقطع أرجلها . وأراد أنصار الدولة الأموية من أصحاب فكرية «الجبر» أن يديروا مع غيلان حواراً فكرياً وهو على صليبه ، بعد قطع يديه ورجليه ، وأن يقولوا له : إن الله هو الذي خلق فعلهم هذا فيه ، فقالوا له : كيف صنع بك ربك ؟! فالتفت إليهم من فوق الصليب ، وخاطبهم وقال : «لعن الله من فعل بى هذا » فنسب إليهم هذا الفعل المنكر الذي فعلوه به ، ونزه عنه وعن مثله الله سبحانه وتعالى ! . .

وأحسن صالح صاحب غيلان بالعطش ، فطلب من القائمين حول صليبه شربة ماء ،

⁽١) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ص ٢٣٣.

فرفضوا ، وقال له بعضهم : « لانسقيكم حتى تشربوا من الزقوم » فى جهنم .. ولكن غيلان التفت من فوق صليبه إلى رفيقه ، وقال له : « يزعم هؤلاء أنهم لن يسقونا حتى نشرب من الزقوم » ، كذبوا .. إن الذى نحن فيه لبشير بالجنة ، وبروح الله الذى سنصير إليه بعد ساعة ، فاصبر يا صالح على ما أنت فيه ! .. فصبر صالح على آلامه وعطشه ، وعندما أسلم الروح ، استدار غيلان نحوه ، وصلى عليه من فوق الصليب ؟!

وبعد أن فرغ غيلان من الصلاة على جثان صالح ، استدار إلى الخضور ، وأخذ يمارس رسالته التى طالما قام بها ، من قبل أن يُصلب ، ضد الأمويين ، فقال لهم : قاتلكم الله ، كم من حق أماتوه ؟! وكم من ذليل فى دين الله أعزوه ؟! وكم من عزيز فى دين الله أذلوه ؟! » .

ويبدو أن بعضاً من الذين حضروا ذلك المشهد الفريد فى بشاعته وتأثيره وإيلامه ، قد أخذته الشفقة على غيلان ، فأخذت أسماعهم تنصت لما يقول ، وقلوبهم تحفق لما يلقى من مواعظ وحقائق تدين تصرفات الحكام الأمويين .. فخشى مغبة ذلك أنصار هشام بن عبد الملك ، فذهب بعض من حاشيته إليه ، وقالوا له : «قطعت يدى غيلان ورجليه .. وأطلقت لسانه ! ؟ .. إنه قد بكّى الناس ونبههم على ماكانوا عنه غافلين » ؟! فبعث هشام ابن عبد الملك من قطع لسان غيلان ؟! فارتفعت روحه إلى بارئها .. بعد أن ظل حتى آخر لحظات حياته قائماً برسالة الإنسان الذي تجسدت فيه وحدة الفكر بالسلوك ، والإيمان بالعدالة للإنسان ، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى من فوق خشبة الصليب ؟!.

- ٦
الحسن البصرى

[٢١ - ١١٠ هـ/ ٦٤٢ - ٢٧٨م]

فيلسوف يُشْبِه الأنبياء

هو: أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن البصرى [٢١ ــ ١١٠هـ ٦٤٢ ــ ٧٢٨م].. واحد من أبرز العلماء الأعلام، والمفكرين المصلحين، والساسة الزهاد فى تراث أمتنا العربية الاسلامية وتاريخها.. وهو أبرز علماء عصره على الإطلاق!..

وإذا كان بعض أعلام التراث والتاريخ قد اختلطت وقائع حياتهم بالأساطير ، فإن واقع حياة الحسن البصرى ووقائعها تبلغ في العظمة درجة الإغراب ، حتى ليحسبها البعض أسطورة من الأساطير!..

- فلم يكن عربي الأصل ، إذكان أبوه _ يسار _ من سبي « ميسان » _ وهي « كورة » بين البصرة وواسط _ وكانت أمه : « خيرة » مولاة لأم سلمة ، زوج الرسول ، عليه الصلاة والسلام _ ومع أنه لم يكن عربي الأصل ، فلقد بلغ في علوم العربية والإسلام إلى الحد الذي أصبح فيه الانتساب إليه جواز مرور وإجازة اعتاد للعلماء ! ... وهو من التابعين _ وليس من جيل الصحابة _ ومع ذلك بلغ في الفصاحة وجال الترتيل للقرآن والحديث في مسائل العلم إلى الحد الذي جعل أم المؤمنين عائشة ، رضى الله عنها ، تقول ، عندما سمعته : « من هذا الذي يشبه كلامه كلام الأنبياء ؟!» .
- وهو لم يكن ، فقط ، واحداً من ثقاة المحدثين والرواة للحديث النبوى الشريف ، وإنما كان رأس أول مدرسة للتاريخ العربي الإسلامي على الإطلاق !.. فالمناظرون في كتب التاريخ القديمة ومصادره الأولى في تراثنا وحضارتنا يرون ، عند التأمل ، أن الحسن البصرى وتلامذته هم نواة أول مدرسة روت أحداث هذا التاريخ .. وكانت أحداث التاريخ السياسي الإسلامي ، بما فيه من صراعات على الخلافة والإمارة ، في مقدمة الأحداث التي حظيت بالرواية والنقد من قبل الحسن البصرى ومدرسته ... وكانت «الحروب» تسمى : «الدماء» ، و «الثورات» تسمى : «الفتن»! ولريادة الحسن البصرى وتبحره في تاريخ

«الحروب» و «الثورات» ، تحدث عنه المؤرخون فقالوا : إنه كان عالماً في «الفتن» و «الدماء».. أي عالماً في تاريخ «الثورات» و «الحروب»؟!..

• وكان الحسن البصرى في معسكر المعارضة لمظالم الدولة الأموية ، فلم يؤيد من خلفائها إلا عمر بن عبد العزيز [٢٦ - ١٠١هـ ٢٨١ - ٢٧١م] إذ تولى قضاء البصرة في عهده ، وكان له ناصحاً ، يكتب إليه الرسائل قبل وبعد توليه إمارة المؤمنين .. لكن معارضة الحسن البصرى للدولة الأموية لم تصل إلى درجة الثورة وحمل السلاح ضد هذه الدولة ، لا لأنه كان ضد الثورة عليها ، وإنما لأنه كان - كمؤرخ - يدرك ماجرته الثورات الفاشلة من مآسى وآلام على الثوار ، بل وعلى عامة الناس .. فكان يشترط لتأييده للثورة ان تجتمع لأصحابها أسباب النصر ، أو مايرجح الانتصار .. ولقد تعرض الحسن البصرى لمتاعب جمة ، من قبل الثوار ، بسبب موقفه هذا : لأنهم كانوا يحرصون الحرص كله على كلمة تأييد منه لهباتهم وانتفاضاتهم ضد الأمويين ، ويرون في ذلك حافزاً للعامة والجاهير على الانخراط في الثورة ، كما يرون فيه ضغطاً أدبياً يشل تردد المترددين ! ..

ومع ذلك فلم يسلم الحسن البصرى من أذى بنى أمية واضطهاد عالهم على العراق ، وخاصة أذى الحجاج بن يوسف الثقني [٤٠ ـ ٩٥هـ ٦٦٠ ـ ٧١٤م] .. فقطعوا عنه العطاء ـ (المعاش) ـ وأحاطوه بالعيون والجواسيس .. بل لقد هرب عندما هموا بسجنه ، حتى ماتت ابنته فلم يصل إليها ولم يحضر مواراتها التراب !..

ولكن ذلك لم يمنعه من المعارضة والرفض لمظالم الدولة الأموية والإدانة لتجاوزاتها عن نهج الحلافة الراشدة .. فكان يدين حكم معاوية بن أبي سفيان [٤١ ـ ٣٠٠ ـ ٢٦٠ ـ ٢٠٠ ، ١٩٠ م عاوية بن أبي سفيان [٤١ ـ ٣٠٠ ـ ٢٠٠ ، ١٩٠ م عابرة م علناً ، وعلى الملأ ، فيقول : «يا أخبث الأخبثين وأفسق الفاسقين .. أما أهل السماء فمقتوك ، وأما أهل الأرض فغروك ! » .. وعندما كان فقهاء الدولة ووعاظ السلاطين ينهون الناس عن ذم الحكام ، بدعوى أن هذا الذم «غيبة » ينهى عنها الاسلام ، كان الحسن البصرى يفتى : «ليس للفاسق المعلن غيبة ! ولا لأهل الأهل الأهواء والبدع غيبة ! ولا للسلطان الجائر غيبة !! .. » فأع الهم ملك للرأى العام ، يبحثها ويصدر فيها الأحكام ؟!..

وعندما كان فقهاء السلاطين هؤلاء يجتهدون لإلهاء الناس بالفروع عن الجوهر والأصول وسياسة الأمة وحكمها ، فيجعلون من «الفقه» علماً يبحث فى طهارة أو نجاسة دم البراغيث !.. كان الحسن البصرى يعجب ويتعجب ويقول : « يا عجباً ممن يلغ فى دماء

المسلمين كأنه كلب ، ثم يسأل عن دم البراغيث ؟! "(١) .

● وعندما أخذت الدولة الأموية تبرر مظالمها وتحويلها الخلافة من «الشورى الراشدة » إلى «الملك العضود » بفلسفة «الجبر والجبرية » ، تصدى الحسن البصرى ، كإمام لمدرسة [أهل العدل والتوحيد] ، لفلسفة «الجبر» هذه ، فدافع عن حرية الإنسان واختياره ، وكشف الوجه المشرق للإسلام عندما انحاز إلى الحرية والاختيار .. وكانت رسالته في «القدر» أثرًا من آثار موقفه الفكرى هذا ، وشاهده عليه ، بل لقد ظلت أقدم شاهد على فكر الحرية والاختيار في تراثنا العربي الإسلامي على الإطلاق !..

恭 恭 恭

لكن بعض الناس يشكك فى انحياز الحسن البصرى إلى معسكر القائلين بالحرية والاختيار – (القدر) – رغم أن المعتزلة يؤكدون هذا الانحياز ، مستشهدين برسالته هذه التى كتبها فى (القدر) ، ومن ثم نراهم يضعونه فى الطبقة الثالثة – (الجيل الثالث) – من طبقات أعلامهم ، وهى الطبقة التى تضم التابعين . يشكك البعض فى ذلك ويقولون : «كان أهل القدر ينتحلون الحسن بن أبى الحسن .. وكان قوله مخالفاً لهم » .. وهناك من يقول : إنه قال بالقدر ثم عدل ورجع عن القول به (7) ! .. الأمر الذى يشكك فى نسبة (رسالة القدر) إليه ، أو على الأقل يلقي ظلال الشك على تمثيلها لموقفه الجديد فى هذا الموضوع ! ..

ولكن الدراسة لأسس هذا الخلاف حول الحسن البصرى تؤكد أن الرجل كان من أثمة الذين قالوا بالقدر ــ أى قدرة الإنسان وحريته واختياره ــ على مذهب أهل العدل والتوحيد .. أما الشكوك التي أحاطت بانحيازه لهذا الموقف فإن مصدرها الشبهة ليس إلا؟!..

فابن سعد يروى فى (الطبقات الكبرى) عن «أيوب» قوله: «أنا نازلت الحسن فى القدر غير مرة ، حتى خوفته السلطان ، فقال: لا أعود فيه بعد اليوم .. » كما يقول «أيوب» : «أدركت الحسن والله وما يقوله » .. أى ما يقول القدر .. ويروى مثل هذا الكلام عن «حميد الطويل » .. فلقد كان «أيوب» و «حميد » ـ وهما من الرواة أصحاب الحسن البصرى ـ يريان فى القول بالقدر «العيب الوحيد » الذى يمكن أن يعاب به الحسن ،

⁽١) د. محمد عمارة [الإسلام وفلسفة الحكم] ص ٦٥٤ ـ ٦٦٢. طبعة بيروت ـ الثانية ـ سنة ١٩٧٩ م.

⁽٢) [طبقات ابن سعد] جـ ٧ ق ١ ص ١٢٧. طبعة دار التحرير القاهرة.

يقول «أيوب»: «لا أعلم أحدا يستطيع أن يعيب الحسن إلا به ـ » أى بالقدر.. ويتحدث » أبو هلال » فيقول: «سمعت حميداً وأيوب يتكلمان ، فسمعت حميداً يقول لأيوب: لوددت أنه قسم علينا غرم وأن الحسن لم يتكلم بالذى تكلم به .. قال أيوب: يعنى في القدر.. » (١).

كها يروى «خهاد » عن «أيوب » قوله : «ما أعيانى الحسن فى شيء ما أعيانى فى القدر ، حتى خوفته بالسلطان » $^{(7)}$. . « فأيوب » ـ الراوية ، وصاحب الحسن ـ قد خوف الحسن ، بعد أن أعياه أمره فى القول بالقدر ، خوفه بالسلطان ، حتى ترك القول به ، وقال : لا أعود فيه بعد اليوم ! . .

تلك هي النصوص والوقائع التي فهم منها البعض رجوع الحسن البصرى عن القول بالقدر والحرية والاختيار . لكن الأمر لم يكن على هذا النحو الذي فهمه هذا البعض ! . . فأيوب وحميد . . مثل الحسن ، يقولون جميعاً بالقدر ! . . وهم جميعاً من أعلام مدرسة أهل العدل والتوحيد . . وأيوب قد خوف الحسن من القول بالقدر ، أي من إعلان القول بالقدر وإذاعته والجهر به وإظهاره ، اشفاقاً عليه من سطوة السلطان ، سلطان بني أمية ، وليس عن مخالفة له في الرأى وتهديد له بإبلاغ السلطان عنه ، فهو يخوفه من السلطان لا بالسلطان! . .

ويضع أبو القاسم البلخى يدنا على هذه الحقيقة عندما يقول: إن «أيوب لم يخوفه بالسلطان على سبيل السعاية به إليه . كان أعظم قدراً من ذلك . ولكنه خوفه لسطوة عليه إن علم به ، هذا على جهة النصح له ، لأن بنى أمية كانت مجمعة على الإجبار – إلا من عصم الله ! – » ($^{(7)}$.

وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفهم معنى قول الحسن البصرى: « لا أعود فيه بعد الميوم » .. أى لا أعلنه الإعلان الذى يعرضنى لعقاب السلطان ، وأن نفهم كذلك معنى قول أيوب : « أدركت الحسن والله وما يقوله ! » فالحسن البصرى كان ، بلا جدال ولاشك ، من أوائل الذين قالوا بالقدر ، على مذهب أهل العدل والتوحيد .. كل ما في الأمر أنه قد اختلف مع المعتزلة .. وهم التيار الأساسى ، في هذه المدرسة الفكرية ، الذى انشق على الحسن البصرى .. اختلف معهم في أحد أصولهم الفكرية ، وهو أصل : « المنزلة بين المنزلتين » ..

⁽١) المصدر السابق. جـ٧ ق١ ص ١٢٢.

⁽٢) ُ القاضى عبد الحِبار [فضل الاعترال وطبقات المعترلة] ص٨٣. نحقيق . فؤاد سيد . طبعة تونسة سنة ١٩٧٢ م .

⁽٣) المصدر السابق. ص ٨٣.

لكن ظل الاتفاق قائماً وراسخا بين أعلام تيار العدل والتوحيد ، بالمعنى الواسع لهذا التيار ، فى هذين الأصلين : أصل [العدل] - الذى يعنى القول بالقدر والحرية والمسئولية والاختيار - وأصل [التوحيد] الذى يعنى الذهاب فى تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة المحدثات إلى حد التجريد..

وعلى ضوء هذه الحقيقة نفهم لماذا ذكر المعتزلة الحسن البصرى فى الطبقة التالثة ـ (الجيل الثالث) ـ من طبقات رجالهم ، ونفهم كذلك قول الذين أرخوالفرق المعتزلة عندما يذكرون « فرقة الحسنية » ـ نسبة للحسن البصرى ـ كإحدى فرق المعتزلة (١١) . .

وأيضاً .. نبلغ درجة الاطمئنان فى صحة نسبة [رسالة القدر] إلى صاحبها الحسن البصرى .. ذلك العلم الشامخ ، الذى يحسب المرء أن جميع علماء عصره قد خرجوا من تحت عباءته .. عباءة ذلك العالم الناسك العظيم ! ..

⁽۱) الحوارزمي [مفاتيح العلوم] ص ١٨ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ.

-٧-عمرو بن عبيد [٨٠- ١٤٤هـ/٦٩٩ - ٢٦١م] الزاهد .. الثائر .. الفيلسوف

- علامة بارزة على طريق تطور العقل العربي المسلم .. وعلم من الأعلام الذين صنعوا النشأة الأولى للتيار العقلاني في تراثنا ، قبل أن تعرف العربية حركة الترجمة عن اليونان ..
- وثائر فى سبيل العدل والشورى ، تميز بنظرة خاصة لقضية الثورة ، ركزت على ضرورة الاستعداد والتمكن والإعداد ، ورفضت الفوضى والتمردات ..
- ومع ذلك فهو زاهد.. ناسك .. عابد سلكه الزهاد والمتنسكون في سلك أثمتهم ، كما تزينت باسمه صحائف الفلاسفة والمتكلمين والثوار !..

فلقد ذهب إلى بيت الله الحرام ــ من البصرة ــ للحج ، ماشياً على قدميه أربعين مرة ، فى أربعين سنة ، ومعه راحتله ــ جمله ــ مخصصا إياه لركوب الفقراء والضعفاء!

وضرب الناس المثل بزهده فى المال _ رغم فقره وحاجته _ فقبل أن يلى ابو جعفر المنصور (٥٩ ـ ١٥٨ ـ ٧١٤ ـ ٧٧٥ م) الحلافة ، كان تلميذاً له ، وكان يجمع له نفقاته ، فلما أصبح المنصور خليفة ، اختلفا ، ورفض صاحبنا أموال المنصور .. ولما عرض عليه خالد بن صفوان _ وهو من أصحابه _ مالاً يقضى به حوائجه ، رفض ، ودار بينها هذا الحوار :

- ـ لم لا تأخذ منى مالاً ، فتقضى دينا ، إن كان عليك ، وتصل رحمك ؟!
- _ أما دين : فليس على .. وأما صلة رحمى : فلا يجب على وليس عندى ! __ فها يمنعك أن تأخذ منى ؟!
- ـ يمنعنى : أنه لم يأخذ أحد من أحد شيئاً إلا ذل له !.. وأنا ، والله ، اكره أن أذل لك ؟!..
- ووضعه البلغاء على رأس الذين أبدعوا في علوم العربية لوناً جديداً من ألوان البلاغة . .

بلاغة الموعظة والجدل والمناظرة التي نشأت مع نشأة الجدل بين علماء الكلام .. وهو قد عرف هذه البلاغة عندما سئل عنها فقال :

«إنها تقرير حجة الله في عقول المكلفين ، وتخفيف المئونة على المستمعين ، وتزيين تلك المعانى في قلوب المريدين ، بالألفاظ المستحسنة في الآذان ، المقبولة عند الأذهان ، رغبة في سرعة استجابتهم ، ونفي الشواغل في قلوبهم ، بالموعظة الحسنة ، من الكتاب والسنة ! . . » . . وهي بلاغة كان يبكي عند سماعها السامعون .

• وذكر له جامعو الحكم والمواعظ درراً ازدانت بها صفحاتهم ، من مثل قوله : « ذكر غضب الرب يمنع من الغضب ! » .

وقوله :

«اللهم اغنى بالافتقار إليك ، ولا تفقرنى بالاستغناء عنك !.. اللهم اعنى على الدنيا بالقناعة ، وعلى الدين بالعصمة ! ».

وقوله:

«أعيتني ثلاث خلال: تركمي مالا يعنيني !.. ودرهم من حلال !.. وأخ إذا احتجت إلى ما في يده بذله لي ؟! ».

- وتذكره مصادر التاريخ العربي الأولى ، واحداً من الرواة ، ونقاد الروايات التاريخية ، وعالماً بالسير والملاحم وأنباء الثورات والحروب . .
- وذكر له الثواركلاته الجامعة التي فالها عندما رأى رجال الشرطة في الدولة الأموية يسوقون إلى السجن رجلاً فقيراً هزيلاً ، لأنه سرق مالاً قليلاً ، ثم عادوا به يقطعون يده ، ومن حولهم تجمهر الناس يستطلعون .. فسأل صاحبنا :
 - 19 lia La _
 - ـ إنه سارق يقطعون يده ..
 - لا إله إلا الله !.. سارق السر يقطعه سارق العلائية ؟!..

张 柒 爿

• أما صاحبنا هذا .. فهو: أبو عثمان ، عمرو بن عبيد ١٤٤هـ ١٤٤هـ ٢٩٩_

٧٦١م » . كان أبوه : عبيد بن باب ، واحداً من الموالى ، الذين أتت بهم إلى « البصرة » فتوحات العرب المسلمين لمدن فارس ، ومدينة «كابل » . الافغانية على وجه التحديد . كان من موالى ببى العدوية ، من قبيلة تميم . .

• وأغلب الظن أن مولده كان بالبصرة .. ففيها كان أبوه أحد الذين احترفوا صناعة النسيج .. ثم ترك هذه الصناعة إلى التجارة .. ثم هجر التجارة ليعمل جندياً في شرطة طاغية العراق ، على عهد بني أمية : الحجاج بن يوسف الثقني (٤٠ ــ ٩٥هـ ٦٦٠ ــ ٧١٤م) .. ومع الحجاج وتحت سلطته أصبح عبيد بن باب واحداً من جهاز الدولة الظالمة وسوطاً من سياط الحجاج التي تلهب ظهور المسلمين .. وفي مواجهة الحجاج وتسلطه برز عمرو بن عبيد عالماً زاهداً ورعاً ، وأيضاً ثائراً ينشد عوده الشورى الله المجتمع ، ورجوع «العدل اأساساً للحكم بين الناس .. حتى لقد أصبح مع والده : التجسيد للنقيض مع النقيض !.. وكان عبيد بن باب إذا مامر على الناس وبصحبته ابنه عمرو ، أشار الناس إلى الأب وقالوا : هذا شر الناس ، أبو خير الناس ؟! » (١) .

النشأة الأولى ..

وكما هى العادة .. فإن مصادر التاريخ ومراجعه لاتلبى حاجة الباحث عن النشأة الأولى لعمرو ابن عبيد .. ففجأة نلتقى به واحداً من أبرز اصحاب الحسن البصرى (٢١ ـ ١١٠هـ ٦٤٣ ـ ٧٢٨م) ذلك الزاهد الثائر العالم الذى تنازعت فرق المسلمين ومدارسهم الفكرية عليه ، تريد كل واحدة أن تنسبه إلى أئمتها واعلامها .. والذى خرجت من تحت عباءته ومن حلقة درسه بمسجد البصرة ــ ثورات وهبات وانتفاضات واحزاب وفرق وتيارات !!

نلتقى بعمرو بن عبيد واحداً من ابرز اصحاب الحسن البصرى وشهود حلقته ومدرسته فى مسجد البصرة .. وكانت قد تبلورت لهذه المدرسة ، فى النصف الثانى من القرن الأول

⁽۱) انظر . ابن قتيبة (المعارف) ص ۲۱۲ . تحقيق دكتور ثروت عكاشة . طبعة دار المعارف القاهرة . و (عيون الأخبار) بحلد ١ ص ٥٦ ومجلد ٢ ص ١٥٠ . ١٧١ . طبعة دار الكتب . القاهرة . و ١ الشريف المرتضى (أمال المرتضى) ق ١ ص ١٦٩ ، ١٧٠ . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م . (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ١٦١ ، ١٦١ تحقيق عبد السلام هارون . طبعة القاهرة . و (البيان والتمين) ــ للجاحظ ــ حـ ٣ ص ٢٧١ تحقيق عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م . و : ابن المرتضى (المبية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل) (باب ذكر المعترلة) ص ٢٧١ . تحقيق توما ارنولد ، طبعة حيدر آباد ــ الهند ــ سنة ١٣١٦ هـ .

الهجرى ، ملامح فكرية ميزتها عن غيرها من التيارات التي كانت تتصارع فى الساحة بالمجتمع العربي على عهد الأمويين..

فالأمويون _ منذ عهد معاوية بن أبي سفيان (٢٠ _ ٣٠٠ ـ ٣٠٠ م ٢٠م) اشاعوا فكرة «الجبر» وشجعوا القائلين به ،كي يبرروا التغيرات التي احدثوها في نظام الحكم ، الذي حولوه من الشورى والاختيار إلى الملك الوراثي .. وكي يبرروا كذلك المظالم الاجتماعية والسياسية والاضطهادات التي اصابوا بها خصومهم ، والتي بلغت قمتها في القتل الجاعي للخوارج ، والمحنة الدائمة للشيعة ، ومأساة استشهاد الحسين في كربلاء..

وأمام فكرة « الجبر » هذه ، أخذت مدرسة الحسن البصرى تشيع الفكر الإسلامي النقي ، الذي ينحاز بالكامل إلى حرية الإنسان واختياره ومسئوليته . واتهمت دعاة « الجبر » بأنهم يلحقون شبهة « الجور » بالذات الإلهية ، إن نهى حاسبت الناس على أعال هي التي « أجبرتهم » على اتيانها . . « فالعدل » _ وهو من صفات الله _ يقتضى تقرير الحرية والاختيار والمسئولية للانسان . .

وفى تيار (أهل العدل) هذا نجد عمرو بن عبيد واحداً من ابرز الأعلام .. بل لقد أكدت المصادر الأولى لتاريخ هذا التيار أن رائده كان هو الفيلسوف الثائر معبد الجهنى ، عبد الله بن حكيم (المتوفى سنة ٨٠ أو سنة ٩٠هـ) .. وإن الذى قاد هذا التيار ، بالبصرة ، بعد معبد الجهنى ، هو عمرو بن عبيد .. بل تذكر هذه المصادر أن تيار (أهل العدل) قد قوى وزاد أنصاره عندما تولى عمرو بن عبيد قيادته ، ذلك ان زهده وورعه ونبوغه قد اجتذب إلى صفوف ذلك التيار انصاراً كثيرين .. وبعبارة القدماء : فإن أهل البصرة قد اعتنقوا هذا الفكر الما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله ! » (١) .

• والأمويون _ كذلك _ شجعوا تلك الفرقة التي سميت « بالمرجثة » ، والتي أرادت صرف الناس عن الجدل حول عقائد بني أمية ، بصرفهم عن ربط الأعال بالاعتقادات ، والفصل بين النظرية والتطبيق ! . . فلم يكن هناك من ينكر أن حكام بني أمية يرتكبون الظلم ويقترفون السيئات ويفعلون الذنوب الكبائر . . وأمام هذه الحقيقة حكم الخوارج عليهم بالكفر . . فطالب (المرجئة) بإرجاء الحكم على العقائد ، والفصل بين العمل وبين الاعتقاد ، وارجاء كل ذلك إلى حساب الله سبحانه يوم الدين !

⁽۱) (صحیح مسلم) بشرح النووی . حـ ۱ ص ۱۵۳ . طبعة القاهرة (ط محمود توفیق) مدون تاریخ .

ولقد تحفظ تيار العدل ــ وفيه عمرو بن عبيد ــ على تطرف الخوارج ، تم رفض تبرير (المرجئة) ، وحكم على مرتكبي الذنوب الكبائر ، غير التائبين منها ، بالفسق والنفاق . .

• ولقد شاعت فى المجتمع يومئذ بقايا افكار المذاهب والديانات القديمة التى تميل إلى تشبيه الذات الإلهية بالمحلوقات والاشياء ، وتتحدث عن «حلول » هذه الذات و « اتحادها » بغيرها من الاشياء ...

وأمام تيار «التشبيه » هذا قدم أهل (العدل) صياغاتهم الفكرية التي عرضت نقاء فكرة التوحيد كما جاءت في القرآن ، فرفضوا كل مايؤدى إلى إلحاق شبهة التشبيه والتجسيد والحلول والاتحاد بذات المولى سبحانه ، وأرسوا دعائم فكر التنزيه والتجريد في العلوم الالهية ، لبنة أولى ودعامة اساسية من اللبنات والدعائم التي قام عليها علم التوحيد الاسلامي ..

ومن هناكانت شهرة هذا التيار باسم (أهل العدل والتوحيد) .. أى القائلون بالحرية والاختيار للإنسان ، والتنزيه للذات الإلهية عن مشابهة المخلوقات ..

هكذا نلتقي بعمرو بن عبيد علماً من اعلام أهل (العدل والتوحيد)..

في قيادة المعتزلة:

حتى إذا كان العقد الأول من القرن الثانى الهجرى ، جاء إلى البصرة ـ من المدينة _ واصل ابن عطاء (٨٠ _ ١٣١هـ ٢٩٩ _ ٢٧٤٨م) وهو من دعاة (العدل والتوحيد) .. ولكنه جاء يبشر بإضافة جديدة فيما يتعلق بالموقف من بنى أمية وتقييم اعالهم ومايترتب عليها .. فهو مثل رفاقه . يرفض تطرف (الحوارج) وتفريط (المرجئة) .. ولكنه يرفض كذلك الاكتفاء بوصف مرتكبي الذنوب الكبائر بصفة (النفاق) .. فهم ، عنده . ليسوا كفرة ، لأنهم يرثون ويورثون ، ويدفنون في مقابر المسلمين الخ .. وهم ليسوا منافقين ، لأنهم اصحاب مظالم معلنة .. وهم ليسوا بمؤمنين ، لأنهم افتقروا إلى الاتصاف بصفات المؤمنين كها حددها القرآن الكريم .. إذن فهم في موقف وسط بين الكافرين والمؤمنين ، وفي (منزلة بين المنزلتين) اللتين ينزلها أهل الكفر وأهل الإيمان ..

وفى حلقة الحسن البصرى ، بمسجد البصرة ، عرض واصل افكاره .. ودار من حولها الجدل .. فتبعه فريق من العلماء والطلاب .. ودارت بينه وبين عمرو بين عبيد مناظرة حامية وشهيرة ، افضت إلى انتصار واصل ، فتبعه عمرو ، وانخرط معه فى قيادة تيار «المنشقين»

على حلقة الحسن البصرى «المعتزلين » لمذهبه فى الموقف من بنى أمية ومرتكبى المظالم والذنوب الكبائر.. وسموا ، منذ ذلك الحين ، ولذلك السبب بـ (المعتزلة) أهل العدل والتوحيد..

وكان عمرو بن عبيد أبرز قادة المعتزلة فى البصرة .. والرجل الثانى فى مدرستهم الفكرية ــ بعد واصل ــ على الاطلاق ..

وعندما توفى واصل بن عطاء (١٣١هـ ١٧٤٨م) تولى عمرو بن عبيد القيادة السياسية والفكرية لتيار المعتزلة .. وكان ذلك التيار قد اجتذب إلى صفوفه ــ بعد وضوح تشدده فى معارضة مظالم بنى أمية وظلمهم ــ أنصاراً جدداً كثيرين ، وخاصة من سيعة آل البيت ، فأغرط فى (الاعتزال) شباب آل البيت وفتيامهم ، متخلين بذلك عن نهج الشيعة الإمامية الذى بشر به قائدها جعفر الصادق (١٠٠هـ ١٤٨هـ ١٩٩٩ ـ ٢٧٥م) فى القعود عن الثورة والتحذير من عواقبها .. كما انضم إلى الاعتزال أيضاً شباب بنى هاشم ، ومنهم العباسيون ، وكان ضمن الذين انضموا وتتلمذوا على يدى عمرو بن عبيد : أبو جعفر المنصور (٥٥ ــ وكان ضمن الذين انضموا وتتلمذوا على يدى عمرو بن عبيد : أبو جعفر المنصور (٥٥ ــ ١٥٨هـ ١٠٤٤ ـ ٥٧٥م) قبل أن يتولى الخلافة العباسية .. بل كان ــ كما قدمنا ــ يتولى جمع نفقات عمرو من المريدين ، ويظهر الميل الشديد له ، ويكن له أعظم الود والاجلال والتوقر ..

مع الثورة ضد بني أمية:

ورغم أن عمرو بن عبيد ، وعدداً كبيراً من قادة (المعتزلة) كانوا ينحدرون من أصول عرقية غير عربية ـ (موالى) ـ إلا أن مواقفهم الفكرية والسياسية قد برئت من الفكر الشعوبية المعادى للعروبة ، بل لقيد بشروا ببواكير الفكر القومي العربي ، عندما رفضوا كلا من الشعوبية والعصبية العربية الضيقة الافق ، التي استثمرها بنو أمية ، واضطهدوا تحت ستارها ابناء الشعوب التي فتح العرب والمسلمون بلادها .. وقدم المعتزلة بديلاً جديداً لهذين الموقفين المتطرفين ، والخاطئين ، عندما بشروا بمفهوم حضارى للعروبة ينظرون من خلاله للعادات والتقاليد والثقافة باعتبارها صلات ووشائج تفوق في قوة توحيدها وتأليفها بين الناس قوة الأنساب والعروق والأرحام .. وبعبارة الجاحظ [١٦٣ ـ ٢٢٥هـ ٢٨٠] ـ وهو من أعلام المعتزلة ـ فإن هذه الروابط الحضارية ، بالنسبة للعرب والذين تعربوا ، هي بمثابة الرحم الواحد ، ولدتهم منه العروبة ولادة جديدة ، كي يؤلفوا معا مجتمعهم الواحد والجديد!

ومن هنا علم يتعصب عمرو بن عبيد ، ولم تتعصب المعتزلة ضد الأمويين . عارضوهم .. نعم .. وثاروا ضدهم .. ولكن دون تعصب يطمس الايجابيات ويغفل عن نقاط الاتفاق والالتقاء ..

فعندما تولى الخلافة الخليفة الأموى العادل عمر بن عبد العزيز (71 - 71 هـ 71 معاونته 77 م) أيده المعتزلة ، وساندوه ، وتولى غيلان الدمشقى (المقتول بعد سنة 71 هـ) معاونته في مصادرة أموال أمراء بني أمية وبيعها في مزاد عام ، لحساب الأمة ، في ميادين دمشق .. وعندما تساءل البعض : كيف تعترف بإمامة عمر بن عبد العزيز ، وهو قد تولى الخلافة بالميراث ، ودون شورى 9!. كان جواب عمرو بن عبيد في تشخيص هذا الوضع (الدستورى » الفريد : لقد « أخذ عمر بن عبد العزيز الخلافة بغير حقها ، ولا باستحقاق لها – ولكنه استحقها بالعدل حين اخذها 1 () فهو لم يصبح إماما بالتفويض والبيعة المتقدمة من قادة الامة ، ولكنه اصبح اماماً بالرضا المتجدد من أهل الفضل والحل والعقد ، الذين ناصروه ، واثنوا على ما أحدث في الدولة والمجتمع من تحولات () . .

وعندما سئل عمرو بن عبيد عن تقييمه لفترة حكم هذا الخليفة الأموى الثائر، وعن استحقاقه صفة «الإمامة» بشروط المعتزلة لها وفيها ، كان جوابه: «انه الكامل! عمل بالعدل! وبدأ بنفسه ، وقتل ابن عمه في طاعة الله ، وصار نكالا على أهل بيته ، ونقص من اعطياتهم مازادته الجبابرة ، وجعل في عهده شرطاً ، ولم يجعله جزما..»(١).

فمؤهلات هذا الأمير الثائر، التي استحق بها الامامة على مذهب عمرو بن عبيد:

⁽١) المسعودي (مروج الذهب) جـ ٢ ص ١٥٢. طبعة دار التحرير. الفاهره سة ١٩٦٦م.

⁽٢) القاضي عبدالجبار بن أحمد (المغيى في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ص ١٥٠. طبعة القاهرة.

⁽٣) البلخي (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص١١٣. تحقيق فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢.

⁽٤) المصدر السابق، ص١١٣.

- العدل .. وهو قد مارسه ، وبدأ فيه بنفسه ..
- وقاد الثورة ضد امراء بيته الأموى .. وقتل خليفتهم : ابن عمه ..
 - واقتص للناس من بني امية ..
- واعاد توزيع الثروات بالعدل ، وانقص الأعطيات التي زادها الجبابرة من خلفاء الأمويين ..
- وعندما بايعه الناس بالخلافة ، جعل عهد بيعته واستمرارها مشروطاً بطاعته لله ، وعدله فى المجتمع ، وقيامه بالعدل بين الناس ، ولم يجعلها بيعه جازمة مؤبدة كهاكان يفعل سابقوه !

ومن هنا فهو إمام .. وإمام كامل .. كما يقول عمرو بن عبيد ..

ومن هنا فهو معدود في سلسلة الأئمة الذين استحقوا الإمامة على مذهب المعتزلة . .

أزمة علاجها الشورى:

فلما دخلت الدولة الأموية فى دور الاحتضار ، تحت الضربات القوية التى أثمرتها ثورة الخوارج ، وخاصة الحوارج الأزارقة ، بدأت الاطراف السياسية المختلفة تضع فى جدول أعمالها قضية : من يخلف بنى أمية فى منصب الخلافة وحكم الامبراطورية ؟؟..

أما القوى الشعوبية ، وعلى رأسها جند خراسان الذين يقودهم أبو مسلم الخراسانى (١٣٧ هـ ٧٥٤م) فإنهم انخرطوا فى تيار الثورة يبغون الانتقام من العرب الذين فتحوا بلادهم وأذا قوهم مرارة التعصب ، الذى مارسه الامويون .. وأما شيعة آل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام ومعهم عامة بنى هاشم فإنهم ثاروا ، هم كذلك ، طالبين أن تكون الخلافة فى «آل محمد» ، دون تحديد لشخص الخليفة المنشود .. كما انخرطت فى جموع الثورة ومواكبها وشاركت فى معاركها المسلحة جموع وقبائل وتيارات تباينت غاياتها ، واتفقت فقط على الرغبة فى التغيير ، طمعاً فى أن يأتى فجر العدل بعد ليل الظلم الأموى الطويل!

وهنا تقدم المعتزلة ــ الذين شاركوا فى الثورة ، بمشروع محدد ومدروس . . فلقد أعلنوا ، على لسان قائدهم عمرو بن عبيد ، أن آفة نظام الحكم الأموى قد بدأت مع معاوية بن أبى سفيان ، يوم أحدث انقلابه الدامى الوراثى . . ومن ثم فلابد من إعادة «الشورى» فلسفة

لنظام الحكم ، واختيار خليفة تعقد له البيعة بالرضا والاختيار .. قرروا ذلك ، واعلنوه ، ودعوا إليه مختلف الفرقاء ..

ولقد تحفظ فريق من الشيعة الإمامية على هذا المشروع ، لأن المعتزلة هم الذين تقدموا به ، ولأن الخليفة المرشح كى تعقد له البيعة _ محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) (٩٣ _ ١٤٥ هـ ٧١٧ _ ٧٦٢م) _ وإن يكن من آل البيت إلا أنه معتزلى.. وزعم هذا الفريق أن لديه «صحيفة» سماوية قد دونت بها أسماء الأئمة والخلفاء ، وليس النفس الزكية من بينهم!

ولكن المعتزلة، ومعهم تيار قومي عربي مؤثر، قد مضوا في سبيلهم رغم تحفظ رأس الشيعة الامامية : جعفر الصادق (... 180هـ 199 – ... و ... الامامية : جعفر الصادق (... 180هـ 190هـ 190هـ كان يحمل في السياسة فكراً « ملكياً » من مواريث الكسروية الفارسية ، ولا يذهب مذهب المعتزلة في « الشورى » و « الفكر القومي العربي المستنير » .. فدعا عمرو بن عبيد إلى مؤتمر جامع عقد بمكة ، وعرض فيه اقتراحه فقال : « .. إننا قد نظرنا ، فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومروءة ومعدن للخلافة ، وهو محمد بن عبد الله بن الحسن .. فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ، ثم نظهر أمرنا معه ، وندعو الناس إليه . فمن بايعه كنا معه وكان معنا ، ومن اعتزلنا فغفنا عنه ، ومن نصب لنا _ (عادانا وحاربنا) _ جاهدناه ونصبنا له على بغيه ، ونرده إلى الحق وأهله .. » ()

وبايع جمهور الخاضرين فى هذا المؤتمر (للنفس الزكية) بالخلافة ، وبدأت تعقد له البيعة فى المدن والامصار والأقاليم .. وأخذت قوات أموية تطرق إليها اليأس فى قتالها ودفاعها عن الدولة المحتضرة ، أخذت تفكر فى البيعة للخليفة الجديد .. وكان أمراء البيت العباسى الهاشمى .. ومنهم أبو العباس (السفاح) ، وأبو جعفر المنصور .. من رجالات المعتزلة يومثذ ، ومن حضور مؤتمر مكة ، ومن الذين بايعوا (النفس الزكية) بالخلافة مع المبايعين (١) .

ولكن التيار الشعوبي نجح في اجهاض مسعى المعتزلة وحلفائهم ، وعندما تخلص من القيادة القومية في حركة الثورة المقاتلة ، ممثلة في أبي سلمة الخلال ، باغتياله سنة ١٣٢هـ ، ثم

 ⁽۱) د. أحمد صبحى (نظرية الإمامية عند الشيعة الاثنى عسرية) ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م (وهو ينقل هذا النص عن كتاب : المظفرى (الإمام الصادق) جـ ١ ص ٢٣٢).

⁽٢) (تاريخ الطبرى) جـ ٧ ص ٦٠٧ ، ٢٠٨ (أحداث سنة ١٤٥ هـ).

استقطب من الهاشميين فرعاً طامعاً في السلطة هو الفرع العباسي ، فعقدا معاً صفقة سياسية : أن يزيحا من طريق الثورة تيارها القومي وقيادتها المعتزلية العقلانية ، وأن يظل نظام الحكم ملكياً وراثياً ، مع استبدال بني العباس ببني امية ، وأن تكون اليد العليا في النظام الجديد للجند الحراساني الذي يقوده الشعوبيون ..

وتداعت الأحداث التي نصرت ذلك المخطط .. ووثب إلى منصب الخلافة « معتزلى مرتد » هو أبو العباس السفاح (١٠٤ ــ ١٣٦هـ/٧٢٧ ــ ٧٥٤م) ثم لم يلبث ان توفى ليخلفه في الخلافة التلميذ القديم لعمرو بن عبيد!: أبو جعفر المنصور؟!

المقاومة السلمية:

ووجد عمرو بن عبيد تلميذه القديم يتولى الخلافة ، ويطارد ، بالسجن والقتل والتعذيب ، رجال المعتزلة ، وكل الذين ظلوا أوفياء لفكرة الشورى ، وأمناء للبيعة التي اعطوها للنفس الزكية .. ووجد التلميذ القديم نفسه في مواجهة التيار الفكرى الذي انحرط فيه يوماً ، والذي يقوده الزاهد العابد الناسك : عمرو بن عبيد ، استاذه الذي لم تزل الخلافات الجديدة ما استقر له بنفسه من اجلال واحترام وتوقير .. فبدأت مرحلة من الصراع المعلن الصامت ، والأخذ والجذب ، والتوجس والريبة بين رجلين جمعتها يوماً ووحدتها الفكرة والقضية والفلسفة والاتجاه ..

فالمعتزلة .. أخذ فريق منهم يستحث عمرو بن عبيد كى يعلن الثورة المسلحة ضد حكم المنصور العباسى .. ولكن الرجل - مع إيمانه بالثورة ، ضرورتها ومشروعيتها وتوافر دواعيها كانت له تجارب ، مباشرة وغير مباشرة ، جعلته يستحضر ذكريات الثورات العديدة التى قامت ضد الأمويين ثم فشلت ، وما جرته على اصحابها من ويلات وآلام .. فدعا إلى نظرية في الثورة تطلب : «الإعداد والاستعداد» وسماها : (التمكن) .. فهو لا يحبذ التمرد الذي يفضى إلى الفشل ، بل يطلب الاعداد الذي يضمن للثوار (التمكن) من بلوغ الغاية التي يريدون .. ولقد كانت عينه تريد وقلبه يبغى أن يتوفر للثورة نفر من ثابتي العقيدة اقوياء الايمان شديدي البأس يبلغون في العدد مبلغ الذين قاتلوا مشركي قريش يوم بدر مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .. فطلب ألا تعلن الثورة حتى يبلغ مقاتلوها ، في العدد والصفة ، مبلغ البدريين ! وفي هذا السبيل تحمل عمرو بن عبيد مر النقد ، بل والهجوم والتجريح من نفر من

المعتزلة .. فأبو عمرو الزعفراني ينتقده ، ويدور بينهما حوار يبدأه الزعفراني بقوله :

- _ «إنى أخالك جباناً!
 - _ ولم ؟!
- _ لأنك مطاع ، ولاتناجز هذا الطاغية!

_ ويحك ! هل الجند أشد من جندهم ؟.. ورجالى أشد من ، جالهم ؟ أما رأيت صنيعهم بفلان ، وخذلانهم لفلان ؟ ؟؟.. والله لوددت أن سيفين اختلفا فى بطنى حتى يبلغا منحرى ، كلم انتهيا إلى ذلك أعيدا ، وأن الناس أقيموا على كتاب الله وسنة نبيه ! »(١).

والمنصور.. يتوجس خيفة من استاذه القديم ، ولكنه يفرح بعض الشيء ، ويطمئن بعض الاطمئنان لنظرية ضرورة (التمكن) هذه .. فأنى لعمرو بن عبيد نيف وثلاثمائة مقاتل فى عزمه وصلابته ويقينه ، كما كان لرسول الله يوم بدر عندما التقى الجمعان؟!

ويحاول المنصور تضييق الفجوة بينه وبين المعتزلة ، سالكاً طريق علاقاته القديمة بعمرو بن عبيد ، فهو يريد أن يجمع له نفقاته ، كماكان يفعل قديماً .. ولكن عمرا يرفض بإصرار عطاء الخليفة المنصور !..

ثم يدخل المنصور ، مباشرة ، إلى لب الخلاف فى القضية ، فيطلب من عمرو أن تعترف المعتزلة بالأمر الواقع . فلقد أصبح الحكم بيد بنى العباس ، وكثيرون ، حتى من الذين بايعوا للنفس الزكية ، قد أعطوا المنصور بيعتهم ، رغباً أو رهباً أ.. ولم يبق - فى نظر المنصور - إلا أن يتعاون المعتزلة مع النظام الجديد ، فيتولون المناصب ويدعمون الملك الجديد ، ويسهمون فى نظام الدولة وحركة التغيير .. ولكن عمرو بن عبيد يرفض التعاون ، بل ولا يتسامح مع أى معتزلى يدخل جهاز الدولة الجديد (٢) ! ..

ولكن المنصور لا ييأس .. فاستدعى عمرو بن عبيد ، وأعلن له أنه يفوضه فى أن يولى أصحابه المناصب التي يريد .. فرفض عمرو مرة أخرى ، وأنبأه أن وجود منصب الخلافة وجهاز الدولة فى قبضة الجند الخراسانى ــ (الشياطين) ــ عقبة لاتنفع فى تذليلها مثل هذه التفويضات لأن الاساس خاطئ ، والقوة المهيمنة والضاربة تقف من فكر المعتزلة موقف

⁽١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٣٦.

⁽٢) المصدر السابق. ص ٢٣٦.

العداء.. ودار بين الرجلين هذا الحوار الذي بدأه المنصور بقوله:

- .. « يا أبا عثمان ، ائتني بأصحابك استعين بهم .
- ـ اظهر الحق يتبعك أهله! ومر عالك بالعدل والانصاف..
- ـ انى لأكتب لهم ، فآمرهم بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله . فإذا لم يعملوا فما عسانا نفعل ؟!..
- _ إنك لتكتب إليهم فى حوائجك فينفذونها ، وتكتب اليهم فى طاعة الله فلا ينفذون ؟!.. إنك لو لم ترض من عمالك إلا بالعدل لتقرب به إليك من لا نية له فيه.. إن الملوك بمنزلة السوق ، وانما يجلب إلى السوق ما ينفق فيها !.. ان حاشيتك اتخذوك سلما لشهواتهم ، فأنت كالآخذ بالقرنين ، وغيرك يحلب !.. إن هؤلاء لن يغنوا عنك من الله شيئاً !..
- _ هذا خاتمى _ (ونزع المنصور خاتم الملك) _ خذه ، وول من شئت ، وأئت بأصحابك أولهم ! . .
- _ إن اصحابى لايأتونك وهؤلاء الشياطين ــ (الخراسانية الشعوبية) ــ على بابك ، فإن هم اطاعوهم اغضبوا الله ، وإن عصوهم اغروك وألبوك عليهم .. أدعنا بعدلك تسخ انفسنا بعونك ! .. ببابك ألف مظلمة ، أردد منها شيئاً نعلم أنك صادق ؟! .. »

وعند هذا الحد من هذا الحوار الساخن بين الاستاذ الزاهد العابد الناسك الثائر، وبين تلميذه القديم، الذى أصبح ملكاً يعادى رفاق كفاحه ويتعقبهم بالسجن والنطع والسيف ومختلف صنوف العذاب. عند هذا الحد أراد عمرو بن عبيد الانصراف. فرغب المنصور أن يقبل عمرو منه مالاً، ودار بينها فصل جديد في الحوار، بدأه المنصور:

- « قد أمرنا لك بعشرة آلاف ..
 - _ لا حاجة لى فيها!
 - _ والله لتأخذنها ..
 - _ لا ، والله لا آخذها ! »

وكان المنصور ــ امعاناً في تكريس نظام الملك الوراتي ، قد عين ابنه «المهدى » ولياً للعهد .. وكان شاهداً لحوار أبيه مع عمرو بن عبيد .. فاستعظم أن يرفض رجل عطاء أبيه الخليفة ، واستنكر أن يرد انسان يميناً حلفها المنصور ، فتدخل فى الحوار ، مخاطباً عمرو بن عبيد ، ومستفهماً فى انكار واستنكار .

- ــ « يحلف أمير المؤمنين ، وتحلف أنت ؟!
- ـ (فتساءل عمرو): من هذا الفتي ؟!..
- ـ هذا محمد ابني ، وهو المهدى ، وهو ولى عهدى!

_ أما والله لقد ألبسته لباساً ماهو من لباس الأبرار ، ولقد سميته باسم مااستحقه عملاً ! . . ولقد مهدت له امراً _ (ولاية العهد) _ أمتع مايكون به ، اشغل مايكون عنه ! _ (ثم التفت عمرو إلى المهدى ، ولى العهد ، وقال) : نعم ، يابن أخى ، اذا حلف ابوك احنثه عمك ! لأن أباك أقوى على كفارات اليمين من عمك ! ! . . » .

ومرة ثانية .. أراد عمرو الانصراف ..

ولكن المنصور أراد أن يسبر غوره ، ويعلم موقفه من الثورة التي يعد ُلها النفس الزكية ، والتي اختنى عن العيون والجواسيس كي ينجز لها العدة والعتاد . . وكان المنصور على يقين من صدق عمرو واستحالة الكذب على لسانه . . فسأله :

- _ « بلغني أن محمد بن عبد الله بن الحسن _ (النفس الزكية) _ كتب إليك كتاباً!!
 - _ قد جاءنی کتاب یشبه أن یکون کتابه !..
- _ أجبته ؟.. _ (أى استجبت لرأيه في الثورة المسلحة ، وتجريد السيف ضدى ؟) _
 - _ ألست قد عرفت رأيي في السيف_ (الثورة المسلحة) ـ أيام كنت معنا؟!
 - _ أفتحلف؟!..
 - _ إن كذبتك تقية _ (أى اتقاء للضرر) _ لأحلفن لك تقية !!..
 - _ انت ، والله ، الصادق البار!..»

عند هذا الحد من الحوار ، بدت رغبة عمرو بن عبيد شديدة في الانصراف.. فسأله ، المنصور :

- _ « فهل لك من حاجة ؟
- ـ نعم .. لا تبعث إلى حتى أجيئك ا

- _ اذن لا تلقني ابداً ؟!..
 - _ هذه هي حاجتي! »

ونهض عمرو منصرفاً ، تشيعه نظرات الاعجاب من المنصور ، ونظرات العجب والدهشة من حاشيته ، الذين شهدوا من جرأته مالم يعهد مجلس الخليفة من قبل .. فأراد المنصور أن يبدد عجبهم ودهشتهم ، فنظر إليهم ، بعد أن ودع ــ واقفاً ــ استاذه القديم .. وقال لهم :

کلکم بمشی روید کلکم یطلب صید غیر عمرو بن عبید؟ » (۱)

415 415 416

ولقد ظل المنصور قلقاً ، تتوزعه الافكار .. فهو يثق بصدق استاذه القديم فيما قاله من أن مذهبه في استخدام السيف .. (أى القوة) .. في تغيير النظم والدول معروف .. ولكن .. ما يدريه أن تجتمع لثورة النفس الزكية شروط الاستعداد والتمكن فيمنحها عمرو بن عبيد البركة التي تدعمها بالقوة والانصار ؟!.. ومن هنا ، وحتى يطمئن قلبه ، زور كتاباً على لسان النفس الزكية ، وبعث به رسولاً إلى عمرو بن عبيد ، وهو يجلس ليعلم في مسجد البصرة ، كالمعتاد .. فلم عمرو في الكتاب ، طواه ، وأدرك ما وراءه ، فرفع بصره إلى الرسول وقال له :

« قل اصاحبك : دعنا نجلس فى هذا الظل ، ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا فى عافية ؟! » (٢) .

وبقدر ماكان المنصور ينجح في حرمان قوى الثورة الاعتزالية من شروط (التمكن) ، كما يراها استاذه القديم بقدر ماكان اطمئنانه لموقف استاذه يزداد .. فلقد قال له ، يوماً ، قائل :

_ « إن عمرو بن عبيد خارج _ (ثائر) _ عليه . . _ (فأجابه) _ :

ــ هو لا يرى أن يخرج على ً إلا إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه . . وذلك لا يكون ؟! » (٣) . .

⁽۱) المصدر السابق. ص ۲۳۲ ــ ۲۳۰ و (مروج الذهب) جـ ۲ ص ۲۳۹ ، ۲۶۰ و (عيون الأخبار) مجلد ۱ ص ۲۰۹ ومجلد ۲ ص ۳۳۷ و (أمالى المرتضى) ق ۱ ص ۱۷۶ ، ۱۷۰ .

⁽٢) (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ٢٠٩.

⁽٣) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٣٢ و (باب ذكر المعتزلة ، من كتاب المنية والأمل) ص ٢٤.

ظلت هذه الافكار والنوازع والهواجس تتنازع المنصور .. وهو دائب السعى لاجهاض استعداد المعتزلة للثورة .. بالسجن والتعذيب والقتل والحصار والمطاردة والتجويع .. بالترغيب وبالترهيب .. وأيضاً بحصار عمرو بن عبيد والحد من نفوذه الطاغى على أنصاره ومريديه ..

وعندما أدركت الوفاة عمرو بن عبيد ، فى الطريق إلى مكة ، سنة ١٤٤هـ ٧٦١م ، ودفن فى « مران » ــ على بعد مسيرة ليلتين من مكة ــ تنازعت المنصور مشاعر متباينة وأحساسيس شتى . .

- فهو قد حزن لموت انسان لیس کمثله کثیرون ..
- ثم هو فد تخلص ــ بالموت ــ من خصم كان موقفه في صفوف المعارضة عبئاً ثقيلاً على
 الدولة ونظامها ..
- ولكنه قد أصبح يخاف الثورة أكثر من ذى قبل . . فلقد مات صاحب نظرية (التمكن) وضرورة الصبر فى الإعداد والاستعداد. وانفتح الباب أمام حماس الشباب المتبعجل للثورة ضد بنى العباس ..
- ولكن .. لعل فى التعجل والتعجيل بالثورة الخيركل الخير للدولة .. فنى ذلك حتف الثوار واجهاض الثورة الأكيد .. لكن هذه الاحاسيس جميعها لم تدع أية شائبة تشوب الصورة القدسية لعمرو بن عبيد فى نظر تلميذه وخصمه أبى جعفر المنصور .. حتى إذا سافر إلى مكة ، وأبصر فى الطريق قبر استاذه بـ « مران » ، توقف بركبه ، وصنع مالم يصنعه خليفة من قبله .. إذ رثى _ وهو أمير المؤمنين _ رجلاً لم يتول فى يوم من الأيام منصباً من المناصب ، فضلاً عن أن يكون هذا المنصب مساوياً أو مقارباً لمنصب أمير المؤمنين .. وقف التلميذ أمام قبر استاذه ، وقال :

صلى الإِلَه عليك من متوسد قبرًا مررت به على مران قبرًا تضمن مؤمناً متحنفاً صدق الإِلَه ودان بالفرقان فلو ان هذا الدهر ابقى صالحاً أبقى لنا حيا أبا عثان! (١)

واندلعت ثورة المعتزلة ، بقيادة النفس الزكية ، ضد المنصور سنة ١٤٥هـ.. بعد عام من وفاة قديسهم وزاهدهم وناسكهم وعالمهم وقائدهم : عمرو بن عبيد .. رحمه الله !..

⁽١) (المعارف) ص ٤٨٣.

- ^ -النفس الزّكية [٩٣ ـ ١٤٥ هـ /٧١٢ ـ ٢٢٧م] الإنسان الثائر

- نجم من ألمع النجوم التي سطعت في سماء بيت النبوة .. وواحد من شموس آل البيت التي أشرقت في حياتنا العربية الإسلامية .. وحياة ازدانت سيرة صاحبها بألوان من العزم والبأس ، وصواب الرأى ، والتضحية والإيثار والاستشهاد بلغت وقائعها وحقائقها إلى الحد الذي جعلها ، في السيرة والتاريخ ، اسطورة من الأساطير ..
- فني المدينة ولد محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن على بن أبي طالب (سنة ٩٣ هـ ١٧١٠م) . .
- وفيها نشأ ذلك الفتى الأسمر .. فنهل من مناهل العلم حتى أصبح من اغزر شباب آلب البت معرفة وعلماً ..
- ومنذ البداية اجتمعت في ذاته سمات النبل العربي والشرف القرشي ، حتى لقد عرفوه بـ « صريح قريش » لأصالة العروبة ونقائها في أمه وجداته !
- ثم أضاف الفتى إلى علمه بأساً وشجاعة تحلى بها جسمه القوى .. حتى قالوا : إنه كان إذا صعد المنبر خطيباً أنَّ المنبر وتضعضع من تحت قدميه !.. وإذا مارس «الرياضة » رفع إلى منكبيه صخرة تزن ألفًا من الأرطال ؟!..
- وأيضاً تحلت نفسه بالسخاء الذي جعل من شجاعتها وقوتها عطاء عاماً لا حلية ذاتية وفردية ، حتى لقد أعاد إلى أذهان عارفيه صورة «أسد الله » و «سيد الشهداء » : حمزة بن عبد المطلب ، من جديد ؟!
- وكما وصف القرآن الكريم النفس الحبيبة إلى ربها ، عند عودتها إلى رحابه ، بـ « النفس المطمئنة » .. كذلك وصف الناس صاحبنا لل تمتع به من سجايا ومزايا بـ « النفس

الزكية ، ! حتى غلبت هذه الصفة على اسمه ولقبه .. فغدت له لقباً يشع فى تاريخنا وتراثنا بما امتازت به هذه النفس من خصال وصفات ..

الانحياز المبكر لمعكسر الإنسان الثائر:

كانت الدولة الأموية فى عنفوان قوتها وجبروتها .. وكانت قد مضت أعوام عدة على مأساة استشهاد الحسين فى كربلاء .. وتصاعدت فى هذه الأعوام حركة الاضطهاد لآل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام ولمن ظهرت عواطفه نحوهم .. ولقد أحدث كل ذلك ردود فعل متعددة ومتباينة ..

- فالبعض قد أغرق نفسه _كى يعتزل تلك التجربة الظالمة _ إما فى التصوف والزهد ، وإلما فى الخلاعة والفسق ، والمحون !
- والبعض ــ مثل فرقة المرجئة ــ قد شرعوا يفسرون الدين ذلك التفسير الذير يبرر مظالم السلطة ، أو على الأقل يبعد اللوم والتجريم عن عقائد الحاكمين ..
- وآخرون ـ مثل الخوارج ـ استلوا سيوفهم ، وأعلنوا ثورتهم المستمرة ، وحكموا بالكفر على من عداهم ، حكامًا كانوا أو محكومين ! أمويين كانوا أم من آل بيت الرسول الذين يئنون تحت نير الاضطهاد !
- أما أهل البيت أنفسهم ، فلقد أرهب الاضطهاد وأرعب البطش رؤوسهم وقادتهم ، فساد فيهم الفكر الخائف ، الذي يؤثر السلامة ، ويثبط الهمم ، ويدعو إلى القعود عن الثورة ، ويبشر الخائفين القاعدين بفرج سيأتيهم لا محالة من عند الله ! . ومن هنا طمست المعالم السياسية ، خاصة الثوري منها ، لحركة شيعة آل البيت ، وتحولت إلى رباط ديني ، يجتر أهله أحزان المأساة ، ويحلمون « بمخلص » يظهر لهم فجأة كي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً !

وكان على رأس آل البيت فى ذلك التاريخ إمامهم الزاهد العابد العالم جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨هـ ٦٩٩هـ ٥٧٦٥ م) الذى لم يدخر وسعاً فى تحذير شباب آل البيت من التصدى لبنى أمية أو الثورة عليهم ، بمثل قوله : « إن بنى أمية يتطاولون على الناس ، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها ؟! وهم يستشعرون بغض أهل البيت .. ولا يجوز أن يخرج ــ (يثور) ــ

واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم! "(١).

ولكن تياراً جديداً يولد ويتبلور في النصف الثاني من القرن الأول الهجرى .. هو تيار (المعتزلة) أهل العدل والتوحيد .. وهو يعارض بني أمية ، ويرفض سلطتهم وتسلطهم ولكن دون أن يذهب إلى تطرف الخوارج ، وأيضًا دون أن يرفض اعطاء آل بيت الرسول دورهم في ميدان العمل السياسي والثورى .. بل على العكس ، يحاول قادته اجتذاب شباب آل البيت إلى الثورة والمعارضة ، واخراجهم من السلبية الخائفة التي سيطرت عليهم بعد مقتل الحسين وماتبعه من تنكيل واضطهاد .

وفي سبيل ذلك ذهب قائد المعتزلة واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١هـ ٧٠٠ ـ ٧٤٨م) إلى المدينة ، ودعا قادة آل بيت الرسول وشبابهم إلى مؤتمر عقدوه في منزل على بن إبراهيم بن أبي يحيى . . وكان من شهود هذا المؤتمر زيد بن على بن الحسين (٧٩ ــ ١٣٢هـ ٦٩٨ ـ ٢٧٩م) وعبد الله بن الحسن (٧٠ _ ١٤٥هـ ٦٩٠ ـ ٧٦٢م) والد « النفس الزكية » . . وكذلك جعفر الصادق.. الذي أدرك الميل الواضح والشديد لدى قطاع كبير من آل النبيت، وخاصة شبابهم وفتيانهم ، للانخراط في تيار المعتزلة ، والانحياز إلى طريق المعارضة والثورة ضد الأمويين فعرض جعفر رأيه ، وهاجم دعوة واصل بن عطاء ، متهما إياه بأنه قد جاء بأمر يفرق به كلمة آل البيت ويحدث فيهم الشقاق والانشقاق ، وأنه بذلك يطعن في سلوك قادتهم الذين نأوا بأنفسهم وذويهم عن طريق الثورة وموكب الثواد .. لكن واصل رد الهجوم ، وأغلظ القولي لحعفر ، واتهمه بأن وراء موقفه السلبي والمعادي للثورة وهن في الرأى وخور في العزم وركون إلى الدنيا وعشق لزينتها وزخرفها .. فقال : « إنك ، يا جعفر ، وإنى الهمة ، شغلك هم الدنيا ، فأصبحت بها كلفاً.. وما أتيناك إلا بدين محمد .. فإن تقبل الحق تسعد به ، وإن تصدف عنه تبوء بإثمك ! » . . واشترك في الجدل والمناظرة عدد من قادة أهل البيت وفتيانهم ، ثم تمخض المؤتمر عن انشقاق فكرى وسياسي في آل البيت ، انحاز فيه قطاع مهم إلى تيار المعتزلة .. وكان في هذا القطاع عبد الله بن الحسن ، ومعه ابنه النفس الزكية ، واخوته .. وكذلك زيد بن على ، الذي قال لحعفر الصادق: « ... إنه ما منعك من اتباع واصل بن عطاء إلا الحسد (Y) (1 W

⁽١) الشهرستاني (الملل والنحل) جـ ٢ ص ٨٥ طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ.

⁽٢) قاصي القضاة عبدالحبار بن أحمد (فضل الاعتزال ، وطبقات المعتزلة) ص ٢٢٥ طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.

وهكذا تبلور ، ثانية ، ومن جديد ، تيار ثائر من آل البيت وشبابه ، من خلف أولئك النفر الذين انخرطوا في تيار المعتزلة ، يقودهم زيد بن على .. وتضم صفوفهم ذلك الفتى الصغير : محمد بن عبد الله بن الحسن ــ (النفس الزكية) ــ

الثورة : خلف زيد بن على :

وعندما بلغ النفس الزكية الثلاثين من عمره شارك ، عملياً فى أولى الثورات التى قادها المعتزلة ضد بنى أمية ، على عهد هشام بن عبد الملك فى المحرم سنة ١٢٢هـ.. وهى الثورة التى شبت فى الكوفة بقيادة زيد بن على .. وكانت هذه الثورة تستهدف :

١ ــ التصدى للظلم ، وجهاد الظالمين..

٢ _ والدفاع عن المستضعفين والمظلومين . .

٣_ وتوزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين لها..

٤ ــ واغلاق المعسكرات التي حشد الأمويون فيها الرجال بدعوى الفتح والغزو في سبيل
 الله ، بينها كان الهدف الحقيق فتح جبهات خارجية تصرف الناس عن الوضع المتردى في
 الامراطورية !

٥ _ والانتصار لآل البيت ، الذين بلغ التنكيل بهم ، على يد الأمويين ، حد المأساة .

فلقد حددت هذه الثورة مبادئها تلك فى العقد «الاجتماعى الثورى» الذى أبرمته قيادتها مع الثوار ، والذى جاء فى شكل صيغة البيعة التى بايع الثوار عليها قائدها زيد بن على .. تلك الصيغة التى تقول: «إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ، _ صلى الله عليه وسلم _ وجهاد الظالمين ، والدفع عن المستضعفين ، واعطاء المحرومين ، وقسم هذا الفىء بين أهله بالسواء ، ورد الظالمين واقفال المجمر _ (المعسكرات النائية فى الثغور) _ ونصرة أهل البيت على من نصب لهم وجهل حقهم .. » (١) .

ولقد حارب النفس الزكية خلف زيد بن على فى هذه الثورة ، لا لأنه كان مثله معتزلياً ، فقط ، ولا لأنه مثله واحمد من فتيان آل بيت الرسول فحسب ، بل ــ فضلاً عن ذلك ــ لأن

⁽١) (تاريخ الطبرى) جـ ٨ ص ٢٧٢ طبعة دار المعارف القاهرة.

زيد بن على كان يعيد ، مرة أخرى ، تجسيد أسطورة الفداء فى سبيل العدل التى صنعها الحسين على أرض كربلاء . .

- فكما رفض الحسين « نصائح » القاعدين عندما دعوه إلى القعود وإيثار السلامة .. رفض زيد ذلك ، وقال للناس : « إنه لو لم أكن الا أنا وابنى لخرجت على هشام .. فليس الإمام منا من أرخى عليه ستره ، وانحا الامام من شهر سيفه ! » (١)
- وكما علم الحسين أهل الشهادة والفداء دروساً في الإقدام عندما تنقطع آمال المقاتلين في النجاة الحرة العزيزة ، كذلك صنع زيد عندما أقدم على الموت ، في خضم المعركة ، وهو ينشد لرفاقه في القتال :

أذل الحياة وعز المات وكلا أراه طعاما وبيلا فإن كان لابد من واحد فسيروا إلى الموت سيراً جميلا! (٢)

لكن الثورة هزمت ، والثوار قد قتلوا ، الا قليلاً منهم ، وذلك لأن هشام بن عبد الملك قد هدد ، الملاك والأشراف والاغنياء بمصادرة ثرواتهم ، فنقضوا بيعتهم لزيد بن على ، وعادوا إلى شيعة القاعدين مع جعفر الصادق ولم يبق مع زيد سوى الفقراء الذين لايخشون المصادمات !

وبعد مقتل زید ، دفنه اصحابه سراً ، ولکن بنی أمیة اکتشفوا مدفنه ، فنبشوا قبره ، وصلبوا جثته ، ثم اجتزوا رأسه فبعثوا به إلى هشام بن عبد الملك ، الذى علقها زمناً على باب دمشق ، تم أمر بها فعرضت على الناس فى المدن الكبرى ، كما أمر بجثان زید فأحرق . وألقى رماده فى نهر دجلة ، زجراً للثوار ؟ (٣) .

ثم الثورة خلف يحيى بن زيد :

أما البقية الباقية من الثوار فإنهم انسحبوا بعدتهم إلى أرض خراسان ، يقودهم يحيى بن زيد بن على (٩٨ _ ١٦٥هـ ٧١٦ _ ٧٤٣م) الذي خلف أباه في القيادة .. وكان في مقدمة أعوانه : النفس الزكية ، وأخوه إبراهيم بن عبد الله بن الحسن .. وهناك أقاموا في

⁽١) المصدر السابق جـ٧ ص ١٧٢.

⁽٢) ابن قتبة ، عيون الأخبار) مجلد ١ ص ١٩١ طبعة دار الكتب القاهرة .

⁽٣) قاضي القضاة عدالجبار بن أحمد (المغني) جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٤٩. طبعة القاهرة.

«الجورجان» ينكرون الظلم، ويدعون إلى تغيير الجور الذي عم وفشا فى الناس .. حتى إذا كانت أواخر سنة ١٢٥هـ أو أوائل سنة ١٢٦هـ واكتملت له بعض القوة والعدة والانصار، أعلنوا ثورتهم من جديد ضد بنى أمية وخليفتهم الماجن الوليد بن يزيد (٨٨ ـ ١٢٦هـ أعلنوا ثورتهم).

ولقد لقيت هذه الثورة نفس مصير ثورة زيد بن على فى الكوفة ، فانهزمت ، وقتل الأمويون أغلب مقاتليها ، وصنعوا مع يحيى بن زيد ماصنعوا بأبيه.. بل لقد بلغ بهم البطش والإرهاب إلى الحد الذى حرموا فيه على الناس اظهار الحزن على مقتل الثائرين ، حتى لقد كتم الناس حزنهم على زيد وابنه إلى أن كان العام الذى انهار فيه حكم بنى امية ـ (١٣٢هـ) ـ فانفجر حزن الناس عليها ، حتى ان كل من ولد بخراسان فى ذلك العام ، من الذكور ، قد سماه أهله اما : زيد ، واما يحيى ؟! (١) .

وكان يحيى بن زيد ، قبيل مقتله ، قد عهد بالقيادة من بعده للنفس الزكية ، فأصبح قائد الثورة وحامل امانتها منذ ذلك التاريخ ، ومعه اخوه إبراهيم (٢) .

مع الخلافة الشورية ضد الملك الوراثي :

ومع حلول عام ١٣٦هـ وبعد القضاء على ثورة أخرى للمعتزلة ، نجحت فى الشام لعدة شهور عام ١٣٦هـ بدأت نذر الانهيار للدولة الأموية واضحة للعيان .. وأدرك المعتزلة وشهور عام ١٢٦هـ بدأت نذر الانهيار للدولة الأموية واضحة للعيان .. وأدرك المعتزلة الذين كان يقود حزبهم : عمرو بن عبيد (٨٠ ١٤٤هـ ١٩٩٩ ١٩٧٩) - أن الظروف مواتية لتصحيح الخلل الذي أحدثه الامويون فى نظام الحكم الاسلامي ، فلقد آن الأوان لتدبير أمر السلطة التي ستخلف الدولة المنهارة أمام ثورات الخوارج والمعتزلة والشيعة _ الخ .. وآن الأوان كذلك لإحداث التغيير الجذري فى فلسفة الحكم ، والعودة بها إلى «الشورى» بدلاً من «الملك الوراثي » الذي حدث منذ معاوية بن أبي سفيان ..

فشرع المعتزلة يعرضون على المدارس الفكرية والتيارات السياسية فكرهم هذا .. ثم دعوا إلى مؤتمر عقدوه فى مكة ، ورشحوا لمنصب الخلافة خليفة تتم البيعة له بالرضا والاختيار ، فاستجابت اتجاهات عديدة وقيادات كثيرة ــ ليس من بينها شيعة جعفر الصادق ــ لهذه الدعوة

⁽١) المسعودي (مروج الذهب) جـ ٢ ص ١٦٧ طبعة القاهرة ١٩٦٦م.

⁽٢) الشهرستاني (الملل والنحل) جـ ٢ ص ٨٥.

التى عرضها عمرو بن عبيد ، وكان النفس الزكية هو ذلك الحليفة الذى عقدت له البيعة فى مكة !.. ولقد قال عمرو بن عبيد وهو يرشح النفس الزكية لحلافة المسلمين : أيها الناس .. « إننا قد نظرنا ، فوجدنا رجلاً له دين ، وعقل ، ومروءة ، ومعدن للخلافة ، وهو محمد بن عبد الله بن الحسن ، فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ، ثم نظهر امرنا معه ، وندعوا الناس إليه ، فن بايعه كنا معه ، ومن اعتزلنا كففنا عنه ، ومن نصب لنا جاهدناه ونصبنا له على بغيه ، ونرده إلى الحق وأهله .. » (١)

ومنذ ذلك التاريخ انتشر الدعاة يدعون الناس لبيعة النفس الزكية بالخلافة ، وغطى انتشارهم كل المدن ومختلف الاقاليم .. وكان من بين الذين بايعوا للنفس الزكية ، وانخرطوا فى سلك الدعاة لخلافته قادة الفرع العباسى من بنى هاشم ، وفى مقدمته أبو العباس (السفاح) _ وأبو جعفر المنصور!

الشعوبية تختار الملك .. وترفض الشورى :

وبعد أن اتسع نطاق الثورة ضد بنى أمية وآخر خلفائهم مروان بن محمد ، تبلور فى قيادة هذه الثورة تياران :

أولها: تيار عربي يقوده أبو سلمة حفص بن سليان الهمدانى الحلال (١٣٢هـ ٥٥٠م) .. وهو تيار قومى ، يدعمه المعتزلة بفكرهم القومى العربى المستنير ، الذى يرفض الشعوبية المعادية للعروبة ، ويشجب العصبية العربية الضيقة الأفق التي فرق بها الأمويون بين أبناء الأمة الواحدة ، ويدعو إلى مضمون حضارى وإنسانى لعروبة تؤلف بين كل الذين تجمعهم المصلحة في الثورة ضد الظلم والجور والاستبداد .. وهذا التياركان يجد في اتجاه تنصيب النفس الزكية خليفة بالبيعة والعقد والاختيار .

وثانيهها: تيار شعوبي ، يكن للعرب كراهية شديدة ، ويضمر للعروبة حقداً أعمى ، ويقوده أبو مسلم الخراسان (١٣٧هـ ٢٥٤م) .. وكانت وراء هذا التيار الشعوبي مواريث في الفلسفة السياسية جاءته من النظام الكسروى ، تزكى نظم الملك والوراثة ، وتنفر من الشورى والاختيار .. وأيضاً فلقد كانت القضية الأولى لهذا التيار هي الانتقام من العرب الذين فتحوا بلادهم بالسيف ، وأذلوا جاهيرهم بعصبية الأمويين ..

⁽١) د. أحمد محمود صبحي (نظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية) ص ٣٦٧/٣٦٦ طبعة القاهرة ١٩٦٩ م

وهنا وجد الفرع العباسى الفرصة فانتهزها .. فعقدت الصفقة بين أبى العباس ــ (السفاح) والمنصور وبين هذا التيار الشعوبي ، وم الإتفاق على أن ينتقل «الملك » من بنى أمية إلى بنى العباس ، وأن يزاح من الطريق ذلك الخليفة الذى جمعت وتجمع له البيعة وتعقد له العقود ــ النفس الزكية ــ وأن يزاح معه التيار القومي فى الثورة ــ بقيادة المعتزلة ــ فيستأثر العباسيون «بالملك » وتكون القبضة القوية فى الدولة الجديدة للجند الخراسانى الذين يقودهم شعوبيو فارس بزعامة أبى مسلم الخراسانى ..

ولما استشعر أبو سلمة الخلال أبعاد الموقف ، وسعى فى احباط ذلك المخطط ، ذهب المنصور إلى لقاء أبى مسلم ، وأخبره الخبر.. فبعث أبو مسلم إلى أبى سلمة من قتله غيلة ، واتهموا الخوارج باغتياله! وسعوا إلى بقايا الجند الأموى الذين كانوا يقاومون الثورة ، ويفكرون فى نقل ولائهم إلى خلافة النفس الزكية ، فأفلحوا فى تحويل رياح ولائهم إلى أبى العباس السفاح .. وهكذا اختطف العباسيون ثمرة الثورة ، بعد أن أجهضوا فلسفتها الاصيلة _ الشورى _ فبقى نظام الحكم ملكاً وراثياً ، بعد أن تغير بيت الملك ، فأصبح عباسياً يعتمد على القبضة الحديدية للجند الخراسانين (١)!

إذن . فالثورة مستمرة :

لكن المعتزلة لم يسلموا بهذه النتائج التي وصلت إليها ثورة الأمة ضد بني امية ، ولم يستسلموا لهذه النهاية .. فاستقر الرأى فيهم على رفض كل ذلك ، وعلى الإعداد لثورة جديدة تحقق للأمة أهدافها التي ابتغتها عندما ثارت على الأمويين . وظل النفس الزكية على موقفه : خليفة عقدت له البيعة ، وهو لايزال يجد في استكمال البيعة والعقد من مختلف المدن والاقاليم ..

أما العباسيون ـ بقيادة خليفتهم الأول : أبو العباس السفاح (١٠٤ ـ ١٣٦هـ ٧٧٧ ـ ٥٥٥م) ـ فإنهم قد وجهوا جورهم واضطهادهم ، لا إلى بقايا الدولة الأمولة فقط ، بل وإلى الرافضين لسلطتهم وسلطانهم على البلاد . . حتى لقد بلغت مظالمهم وتجاوزاتهم الحد الذى جعل النفس الزكية يردد دائماً وأبداً :

⁽۱) ابن أبی الحدید (شرح سهج البلاغة) جـ ۳ ص ۲۲۷ ، ۲۲۸ ، جـ ۱۵ ص ۲۹۳ طبعة القاهرة ۱۹۰۹ م . و (تاریخ الطبری) جـ ۷ ص ۴۲۲ ، ۶۲۶ ، ۶۲۹ ، ۶۶۹ ، ۶۶۹ ، ۶۵۹ ، جـ ۹ ص ۱۰۲ ، ۱۲۳ .

یالیت جور بنی مروان دام لنا یا لیت عدل بنی العباس ماکانا! ولم یعمر السفاح طویلاً _ فخلفه أنو جعفر المنصور (٩٥ _ ١٥٨ هـ ٧١٤ _ ٧٧٥م) الذی أدرك حرج الموقف الشرعی لسلطة بنی العباس ..

- فللنفس الزكية في أعناق الناس بيعة شرعية بالخلافة ، قامت على الشورى والاختيار ، بل إن المنصور ذاته هو واحد من المبايعين! صحيح أن الكثيرين من الذين بايعوا النفس الزكية قد أكرهوا ــ بوسائل كثيرة ، خشنة أو ناعمة ــ على البيعة للمنصور .. ولكن ها هو الإمام مالك بن أنس (٩٣ ــ ١٧٩هـ ٧١٢ ــ ٧٩٥م) يفتى ببطلان بيعة المكره ويمين الإكراه! ويفتى بأن البيعة الحقة هي بيعة الاختيار التي عقدت للنفس الزكية .. ولا يرجع عن فتواه هذه حتى بعد أن تعرض للأذى والاضطهاد! (١)
- وثورة النفس الزكية المنتظرة قد تحولت من أمل يرتجى إلى حقيقة تؤكد الاساطير حتمية وقوعها .. والناس قد غدوا يلقبونه « بالمهدى » الذى سينهض ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً .. وشاعت بين الناس اعتقادات بأن هذه الثورة المنتظرة قد تحدثت عنها كتب الأولين ورواياتهم ومأثوراتهم القديمة ١٤ (٢)
- والنفس الزكية وأخوه إبراهيم قد اختفيا عن عيون الطالبين من الجند والأنصار . فعندما حج المنصور في عام ١٣٦٦هـ ، بعد توليه الخلافة ، صحبه أو لقيه وجوه القوم وأمراء

فعندما حج المنصور في عام ١٣٩١ هـ ، بعد توليه الخلاقة ، صحبه او لقيه وجوه القوم وامراء بني هاشم .. ولكنه بحث عن النفس الزكية أو أخيه إبراهيم فلم يعثر لها على أثر ولم يسمع عنهما أي خبر وأخذ يستشير خاصته فهون من أمرهما البعض ، وحذره من ثورتهما الأكثرون .. وزاد من همه أن الذين هونوا من أمرهما عللوا اختفاءهما بما سبق للنفس الزكية من بيعة بالخلافة .. فهي إذن السلطة يبيتون الأمر لثورة تنتزعها من بني العباس .. وهكذا لم يعد للدولة العباسية هم بعد تصفية بقايا جهاز بني أمية العسكري والسياسي للا رصد تحركات النفس الزكية وثورته المحتملة ، وإحكام الخطط لاجهاض هذا الخطر قبل أن تكتمل له مقومات وبث العيون على المعتزلة ، وإحكام الخطط لاجهاض هذا الخطر قبل أن تكتمل له مقومات

ولقد بلغ المنصور ، يومًا ، أن النفس الزكية قد هبط إلى البصرة ، سرًا ، فى أربعين من أنصاره ، فأسرع بجنده كبي يحاصر المدينة .. فاستشعر المعتزلة هجومه ، فبعثوا للقائه إمامهم

⁽۱) (تاریح الطبری) جـ۷ ص ٥٥٧ ، ٥٥٥ ، ٥٥٠ ، ٥٦٠ .

⁽٢) المصدر السابق جـ٧ ص ٥٥١.

عمرو بن عبيد _ وكان أستاذًا للمنصور أيام كان من رجالات المعتزلة _ ولقد أتاح خروج عمرو إلى المنصور واستقباله له الوقت لخروج النفس الزكية من البصرة ، حتى إذا سأل المنصور عمراً عن وجود النفس الزكية بالمدينة كان صادقاً في نفيه لهذا الوجود ؟! . . فعاد ثانية إلى بغداد . .

وعندما أراد المنصور سبر نوايا عمرو بن عبيد تجاه ثورة النفس الزكية ، زيف رسالة على لسان النفس الزكية إلى عمرو ، وأرسل بها رسولاً قدمها إليه وهو في مجلسه بمسجد البصرة ، فنظر فيها عمرو ، وأدرك الحيلة ، فتطلع للرسول ، وأعاد إليه الرسالة قائلاً : قل لصاحبك : دعنا نجلس في هذا الظل ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا في عافية (١) . . فإذا ما استدعاه المنصور وسأله ، صراحة ، عن موقفه من النشاط الثوري للنفس الزكية ، قال له : لقد سبقت لك معرفة رأيي في استخدام السيف _ (القوة) _ أيام كنت معنا . . فقال له المنصور : أتحلف ؟ فأجابه : « إن كذبتك تقية _ (أي خوف الضرر واتقاء له) _ لأحلفن لك تقية _ (أي خوف الضرر واتقاء له) _ لأحلفن لك

والأمر الذى طمأن المنصور إلى موقف عمرو بن عبيد ، وموقف المعتزلة فى حياته وتحت قيادته ، أن المعتزلة ، وفى مقدمتهم عمرو بن عبيد ، كانوا يشترطون ـ خاصة بعد الفشل المتكرر لعدد من ثوراتهم ضد بنى أمية ـ يشترطون لإعلان الثورة أن يبلغ الثوار حد التمكن من احراز الانتصار .. وكان عمرو يبالغ ، أو يحتاط ، فى ذلك ، حتى قيل إنه كان يشترط للثورة وجود عدد من الرجال يساوى عدد المسلمين يوم غزوة بدر ، على أن يكونوا من نوعيته هو ، فى الصلابة والاخلاص والتجرد والفداء .. ولقد اطمأن المنصور ، وقال لمن أخبره أن المعتزلة بقيادة عمرو خارجون عليه خروجاً وشيكاً : « إن عمرا لا يرى أن يخرج على إلا إذا وجد ثلا تماثة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه .. وذلك لا يكون ؟! (٢) .

أما النفس الزكية .. فلقد أقام المنصور لمطاردته ورصد نشاطه الثورى جهازاً جديداً خاصاً .. فاستأجر العديد من رقيق الأعراب وغلانهم ، وأعطى كلا منهم البعير أو البعيرين ، وجعلهم ينتشرون فى المواطن والمظان التى تأتيه الأنباء بدخول النفس الزكية إليها . فكانوا يردون مواطن الماء ومضارب القبائل يتجسسون ويتحسسون الأخبار والآثار .. الأمر الذى فرض على النفس الزكية ألا يقيم بمكان ما إلا بمقدار الزمن الذى يبلغ فيه البريد من هذا المكان إلى بغداد! ..

⁽١) عيون الأخبار محلد (١) ص ٢٠٩.

⁽٢) فضل الأعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٢.

وهو بذلك قد عز على الوقوع فى يد الجواسيس ، ولكنه حرم من الروية اللازمة للعمل الثورى الذى يجد فى سبيله (١) .

بل لقد اضطرته المطاردات إلى أن يجوب ارجاء البلاد متخفياً .. فاعتصم زمناً بجبال نجد والحجاز ، حتى لقد سقط منه ولده الرضيع من فوق قمة الجبل ، فى إحدى المطاردات ، فات ! .. وذهب إلى عدن .. ومنها استقل سفينة ذهبت به إلى بلاد السند ، وركابها لايعلمون أن بينهم امير المؤمنين « الشرعى » ، هارباً من أميرهم « الرسمى » أبى جعفر المنصور ! .. تم عاد ثانية إلى الكوعة .. ثم إلى المدينة . وفيها استشعر الخطر فى أحد الأيام ، وسرعان ماتنكر فى زى واحد من الغلمان الذين يستخرجون الماء من الآبار ، وانخرط بالبئر يرفع دلاء الماء مع العمال ا

المنصور يتعجل الثورة:

ولما فشل المنصور في الايقاع بالنفس الزكية قبل قيامه بالثورة ، اتخذ لبلوغ هدفه سبيلاً آخر.. فقرر العمل على التعجيل بقيام الثورة قبل أن يكتمل لقادتها وأنصارها الاستعداد!..

- فأوحى إلى قواده ورجال دولته أن يرسلوا الرسائل السرية إلى النفس الزكية يبلغونه فيها أن قلوبهم معه ، وأنه عندما يعلن خروجه وظهوره ، وتلتقى الجيوش فى القتال فإنهم سيميلون معه بقواتهم ضد المنصور . فجازت هذه الحيلة على النفس الزكية فى كثير من الأحيان ، فصدقها (٢) ..
- وألقى المنصور القبض على عبد الله بن الحسن والد النفس الزكية وإبراهيم بن الحسن ، وأبو بكر بن الحسن ، وعدد من أهل بيته فيهم محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثان ابن عفان .. فكبلوا بسلاسل الحديد ، وحملوا من المدينة إلى الربذة ، ومنها إلى سرداب تحت الأرض بالقرب من قنطرة الكوفة على شاطئ الفرات .. وفي هذا السرداب انقطعت عنهم أخبار الحياة والاحياء ، ولم تعد لهم معرفة بمواقيت الليل أو النهار ، بعد أن غاب عنهم ضوء الشمس فاختلط الليل عليهم بالنهار ، وسادت الظلمة بين كل الأوقات ..

وفى هذا السرداب ، واجهت هذا النفر من آل بيت الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ تجارب انسانية وريدة وغريبة . . فلقد أرادوا تقسيم الزمن إلى أجزاء حتى يمكنهم تأدية الصلاة

⁽۱) تاریخ الطبری جـ۷ ص ۱۹ه، ۳۴.

⁽٢) المصدر السابق جـ٧ ص ٥٥٩.

فى موافيتها ، فلم يجدوا غير تقسيمهم القرآن إلى خمسة أجزاء ، يتناوبون قراءتها ، وعند الفراغ من الجزء ينهضون لأداء احدى الصلوات؟!..

وكانوا يقضون حوائجهم فى نفس السرداب المظلم ، فاشتدت عليهم الروائح الكريهة ، وزحف المرض إلى أبدانهم ، فأخذت الأورام فى الظهور بأقدامهم ، ثم شرعت تزداد وترتفع حتى إذا بلغت قلب أحدهم أنهت حياته !.. وكانت أوامر المنصور أن تظل جثث موتاهم معهم فى السرداب .. حتى لقد صعق داود بن الحسن ، فات من هول رائحة الجيفة .. جيفة إسماعيل بن الحسن (١)!

وكانت أنباء تلك المأساة _ التي أودت بحياة هذا النفر من آل البيت _ تصل إلى النفس الزكية _ فأسهمت _ كما أراد المنصور _ في التعجيل بثورته قبل الأوان .

ولقد أمر المنصور رجالا فانتزعوا من السرداب ، محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثان بن عفان ، فقتلوه ، واجتزوا رأسه ، ثم طافوا به فى المدن والأقاليم ، يقسمون للناس أنه رأس محمد بن عبد الله .. موهمين اياهم أنه النفس الزكية ، حتى يتحلل الناس من بيعتهم له ، ويقلعون عن تعلقهم به وانتظارهم لخروجه وثورته على المنصور ا

ولقد اثمرت هذه الخطة التي رسمها المنصور ، فدفعت النفس الزكية إلى اعلان ثورته ، مضطراً ، قبل أن يكتمل له الاعداد والاستعداد .. وبعبارة الطبرى « فإن محمداً ــ النفس الزكية ــ قد أحرج ، فخرج ــ (ثار) ــ قبل وقته الذي اتفق عليه مع أخيه إبراهيم » (۲) .

الثورة والاستشهاد:

وعندما ظهر النفس الزكية فى شوارع المدينة ودروبها فى اليوم الأول من شهر رجب سنة المديدة واهترت جنباتها لظهوره فيها .. وكان الناس ينادون عليه صائحين : المهدى ! . المهدى .. وأسرع الناس لشراء الطعام ، حتى لقد باع البعض ، لذلك ، حلى نسائه ! ..

وفى البداية اقتحم النفس الزكية مع انصاره سجن المدينة فأفرج عمن فيه من الثوار والمعارضين لبنى العباس ، ووضع مكانهم الوالى وأصحابه .. تم استولى على بيت المال ..

⁽١) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٢٣٦، ٢٣٧.

⁽۲) (تاریخ الطبری) جـ۷ ص ۵۵۲.

وخطب فى الناس ، فادان استبداد بنى العباس ، واغتصابهم أمر المسلمين دون مشورة أو رضا ، وأعلن أن الأحق بهذا الأمر هم أبناء المهاجرين الأولين والأنصار المواسين » .. وعلى حين كان اللون الأسود شعار بنى العباس ، فلقد كان البياض شعار النفس الزكية وانصاره .. وعلى أعلام ثورته وراياتها كتب شعار النبى يوم غزوة حنين : «أحد ، أحد »! ورتب جهاز الحكومة والحكم بالمدينة .. وشرع يرسل الولاة إلى الأمصار والأقاليم ، بعد أن أعلن فى الناس أن له فى اعناق الأمة بيعة بالخلافة شرعية ، فقال : « والله ماجئت وفى الأرض مصر يعبد الله فيه الا وقد أخذ لى فيه البيعة » .. ودخل فى بيعته آل أبى طالب : العلويون ، وولد جعفر ، وعقيل ، وولد عمر بن الخطاب ، وولد الزبير بن العوام ، وسائر قريش ، وأولاد الانصار .. وكذلك القبائل الضاربة من حول المدينة .. ومنها : جهينة ، ومزينة ، وسليم ، وبنو بكر ، وأسلم ، وغفار ..

- وولى على مكة : الحسن بن معاوية بن عبد الله بن جعفر..
 - وعلى المدينة : القاسم بن اسحاق ..
 - وعلى الشام: موسى بن عبد الله ..
- وولى أمر السلاح: عبد العزيز بن الدراودى (١) .. كما بعث بإخوته وأولاده إلى الامصار والأقاليم، دعاة ومبشرين..
 - فني البصرة كان: إبراهيم بن عبد الله بن الحسن.
 - والى مصر ذهب: على بن محمد ..
 - وإلى خراسان: عبد الله بن محمد..
 - والى اليمن: الحسن بن محمد..
 - والى الجزيرة: موسى بن عبد الله
 - والى الرى: يحيى بن عبد الله ..
 - والى المغرب: ادريس بن عبد الله (٢) ..

ولما وصل خبر ظهور النفس الزكية واعلان ثورته إلى المنصور ، استشار خاصته ورجال دولته ، فهونوا عليه الأمر إن هو أحكم التدبير.. ولقد أرسل المنصور يهدد النفس الزكية ،

⁽١) المصدر السابق جـ٧ ص ٥٦١.

⁽٢) (مروج الذهب) حـ٣ ص ٢٣٤.

فكان جوابه فى كلمات: لك عهد الله إن دخلت فى بيعتى أن اؤمنك على نفسك وولدك! ».. وهنا بدأ المنصور فى التدبير..

فالمدينة موطن قليل الرجال ، تحيا على الزاد الذي يجلب إليها من خارجها ، وخاصة من مصر.. فاستقر الرأى على حصارها اقتصادياً .. فمنع عنها الطعام والحبوب التي كانت تأتيها من الشام ، بفرض الحصار عند وادى القرى (١١) .. وحتى لايسهم انصار النفس الزكية بمصر وكانوا كثرة غالبة .. في إمداد عاصمته بالغذاء ، عن طريق « خليج أمير المؤمنين » الذي حفره عمر و بن العاص سنة ٢٣هـ وأمد المدينة عن طريقه بالحبوب عام الرمادة .. (المجاعة) .. في خلافة عمر بن الخطاب .. أمر المنصور وإلى مصر فسد هذا الخليج وعلى آثاره (٢) ا

ثم حشد الحشود الكبرى من حول البصرة ، باعتبارها أكثر مواطن أنصار النفس الزكية قوة فى الثورة وقدرة على الصمود ..

ثم أرسل إلى المدينة جيشاً من جند خراسان ، يقوده عيسى بن موسى بن محمد بن على ابن عبد الله بن العباس ، ومعه محمد بن على بن عبد الله بن العباس ، ومعه محمد بن أبى العباس السفاح . . وكان فى هذا الجيش المجهز تجهيزاً عالياً ، بالمال والمؤن والسلاح والخيل والبغال ، أربعة آلاف من الفرسان . . وأحكم هذا الجيش حصار المدينة فى اليوم الثانى عشر من رمضان سنة ١٤٥هـ وترك لها منفذاً وإحداً ، كى يستخدمه من يريد الفرار ! . .

وعندما وضح للنفس الزكية حرج الموقف الاقتصادى ، ومن ثم العسكرى ، للمدينة استشار خاصته وأنصاره . فأشار عليه نفر منهم بترك المدينة والذهاب إلى مصر ، حيث أنصاره كثيرون ، وحيث مقومات الصمود متوافرة ، وإمكانيات الإقليم مضاهية لامكانيات عراق المنصور . . وقالوا له :

- « ألست تعلم أنك أقل بلاد الله فرساناً وطعاماً وسلاحاً ، وأضعفها رجالاً ؟
 - ـ فقال : بلي ..
 - ـ فقالوا : أتعلم أنك تقاتل أشد بلاد الله رجالاً وأكثرها مالاً وسلاحاً ؟

فقال: بلي ..

⁽۱) (تاریخ الطبری) جـ۷ ص ۲۳۶.

⁽٢) القلقشندى (صبح الأعشى) جـ ٣ ص ٢٩٨. طبعة دار الكتب ـ القاهرة.

_ فقالوا : الرأى أن تسير بمن معك حتى تأتى مصر ، فوالله لا يردك راد ، فتقاتل الرجل _ (المنصور) _ بمثل سلاحه ورجاله وماله » . .

ولكن نفراً من أهل المدينة تملكهم قصر النظر ، واستولت عليهم الخرافة . فعارضوا هذا الرأى ، واستعاذوا بالله من الحروج من مدينة رسول الله .. وروى أحدهم عن الرسول حديثًا يقول فيه : « رأيتني _ في المنام _ في درع حصينة ، فأولتها : المدينة » .. وطلبوا من النفس الزكية البقاء بالمدينة .. فهي الدرع الحصينة كما رووا عن الرسول عليه الصلاة والسلام .

وبمرور الوقت أخذت تتضح للنفس الزكية وأنصاره آثار افتقار المدينة لامكانيات الصمود أمام جيش المنصور .. وعندما ازداد الحرج بالمدينة ، واشتدت عليها وطأة الحصار ، وظهرت آثاره .. خطب النفس الزكية في أنصاره ، فقال : «أيها الناس ، إن هذا الرجل _ (عيسي بن موسي) _ قد قرب منكم في عدد وعدة ، وقد حللتكم من بيعتي ، فمن أحب المقام فليقم ، ومن أحب الانصراف فلينصرف ! » فأخذوا يتسللون إلى خارج المدينة ، حتى لم يبق معه من المائة ألف إلا ثلاثمائة قد صدقوه البيعة ، وصدقوا ما عاهدوا الله عليه من الفداء حتى النصر أو الاستشهاد ! .

تم.. دار القتال شديدا وبالغ العنف والقسوة بين الفريقين.. النفس الزكية ومعه الثلاثمائة.. وعيسى بن موسى فى أربعة آلاف من الفرسان يدعمهم المترجلون المشاة.. وأبلى النفس الزكية فى قتاله بلاء حسناً ، وأعاد على أرض المدينة قصة فداء الحسين فوق أرض كربلاء.. حتى كان يوم الاثنين ، الرابع عشر من رمضان سنة ١٤٥ هـ (سنة ٧٦٣م) عندما استطاع جيش المنصور أن يجهز على القلة الصامدة المستبسلة.. فقتل النفس الزكية بعد أن قتل بيده سبعين فارساً فى معركته الأخيرة _ وقطع رأسه ، وأرسل إلى المنصور ، حيث طيف به فى الآفاق .. وقتل أصحابه جميعاً ، دون استثناء .. ثم صلبوا صفين على جانبى الطريق ، بالمدينة ، مابين « ثنية الوداع » ودار عمر بن عبد العزيز ! ..

ورفض قادة الجيش الغازى السماح بإنزال الجثث من فوق صلبانها لمواراتها التراب ، فأوقفوا أمام كل صليب حارساً يحول دون الجثة ودون أهلها .. ودام الحال كذلك ثلاثة أيام ، حتى تأذى الناس من الرائحة ! فأمر عيسى بن موسى جنوده فألقوا بالجثث من فوق « جبل سلع » لتسقط في « المفرح » مقبرة اليهود (١) ؟ ! . .

⁽۱) (تاریخ الطبری) جـ ۷ ص ۷۷۰ _ ۵۸۰ _ ۵۸۸ ، ۹۹۰ ، ۹۹۰ ، ۹۹۹ _ ۲۰۳ ، ۲۰۳ .

وهكذا استطاع أبو جعفر المنصور أن يقضى على ثورة المدينة .. وأن يهزم قائدها : النفس الزكية ، الذى عقد الناس ـ وفيهم المنصور ـ له البيعة بإمارة المؤمنين .. فدفنت مع جثث هؤلاء الشهداء فلسفة الشورى الإسلامية ، وظل الحكم ملكاً عضوداً فى بنى العباس كماكان من قبل فى الأمويين!..

ورجعت إلى بارئها تلك النفس الزكية راضية مرضية ، بعد أن وفت دينها لربها وقومها .. عندما انكرت المنكر ، وأمرت بالمعروف .. واقتحمت المخاطر .. وحققت وصية جدها ، عليه الصلاة والسلام ، لأمته عندما قال : « ليس لعين ترى الله يعصى أن تطرف ، حتى تغير ، أو تنتقل ! » .. ووضعت في التطبيق ما أوصى به الوسول عليه الصلاة والسلام حذيفة بن اليمان عندما سأل الوسول :

- « يارسول الله ، أيكون بعد الخير الذي أعطيناه شر ، كما كان قبله ؟!
 - _ قال : نعم .
 - _ فقال حذيفة: فبمن نعتصم؟
 - _ فقال الرسول: بالسيف!.»

رجعت النفس الزكية إلى بارئها راضية مرضية ، بعد أن غرست ذلك الغرس ، وجسدت تلك المعانى كى تظل ، دائما وأبدا ، هامة الإنسان المسلم عالية ، وكى يظل العدل ، دائما وأبدا ، أساس الملك والحكم بين الإنسان وأخيه الإنسان .

- ٩ _ على بن محمد [٢٧٠هـ/٨٨٣م] ثورة « الزنج » العربية

تقديم

عندما أكتب اليوم عن ثورة الزنج ، وقائدها على بن محمد (٢٧٠هـ ٢٨٠٩م) فإننى أحقق بذلك أمنية تمنيتها منذ مايزيد على ربع قرن من الزمان !.. فلقد قرأت يومها صفحات كتبها المرحوم الدكتور طه حسين (١٨٨٩ – ١٩٧٣م) عن هذه الثورة ، قارن فيها بينها وبين ثورة اسبارتا كوس Spartacus (٧٣٠ – ٧١ق. م) لتحرير العبيد من مظالم الدولة الرومانية واستعبادها .. وتمنى في بحثة ذاك أن تحظى ثورة الزنج بما حظيت به ثورة أسبارتا كوس ، في حقل الأدب والفن ، عندما استلهمها عدد من عالقة هذا الميدان في حضارة الغرب ، فقدموا لشعوبهم تراتها القديم في الثوب الذي يعين هذه الشعوب على تحقيق المزيد من الحرية والتقدم لحاضرها الذي تعيشه ولمستقبلها المأمول ..

فنذ ذلك اليوم تمنيت أن أكتب عن ثورة الزنج .. وكبرت الأمنية ونمت مع السنوات ، وخاصة بعد أن أصبح التراث العربي الاسلامي ، وصفحاته المشرقة بالثورة ، وبأحلام العدل الاجتماعي ، وبإعلاء سلطان العقل كي يطارد الخرافة ، هي الميدان الذي وقع عليه أغلب الحهد الذي قدمته وأقدمه في التأليف والتحقيق ..

صحيح أننى أشرت إلى هذه الثورة فى صفحات قليلة تضمنها كتاب لى صدر فى ١٩٦٨م (١) .. ولكنها كانت مجرد اشارة لا تشفى غليل الباحث ولا تروى عطش القارئ ، ومن ثم فإنها لم تحقق ما تمنيته عندما طالعت ، مبكراً ، حديث الدكتور طه حسين عن هذه التورة وقائدها على بن محمد (٢٧٠هـ ٨٨٣م) ..

وإذا كنت أتقدم لكتابة هذه الصفحات عن ثورة الزنج ، بعد أن قدمت عدداً من

 ⁽١) انظر (فجر اليقظة القومية) ص ٨٧ ــ ٨٩. طبعة القاهرة سة ١٦١٨ م. و ص ١٤٩ ــ ١٥٣ من الطبعة الثانية .
 القاهرة سنة ١٩٧٥ م .

الدراسات عن هذه القسمة _ قسمة الثورة _ في تراثنا الإسلامي وتاريخنا العربي _ غير هذا الكتاب الذي تقدم في سياقه هذه الصفحات ، فإن الأمانة تستوجب التنبيه على أن الكتابة عن ثورة الزنج ربماكانت أصعب من الكتابة عن غيرها من ثورات تاريخنا وتراثنا .. فثورات الشيعة ، وإن كانت قد ظلمت من خصومها ، إلا أنها قد وجدت الإنصاف من انصارها وكتابها .. وكذلك الحال بالنسبة لثورات المعتزلة ، إلى حد ما ، وثورات الخوارج ، وكذلك ثورات الموالى .. وغيرها من تيارات الفكر والسياسة في تراثنا .. أما ثورة الزنج فإنها تكاد أن تنفرد بالافتقار إلى المؤرخ المنصف أو المحايد ، فضلا عن النصير! .. فخصومها _ وكُلُّ المؤرخين كانوا خصوما لها _ قد نسبوها ، على سبيل الذم والاتهام ، إلى تيارات فكرية كانوا يناصبونها العداء ..

■ قالوا انها كانت على مذهب الخوارج.. ولم يقدموا على ذلك دليلا تطمئن إليه النفس.. تم جاء الخوارج فأنكروا أنها من ثوراتهم ، ومن ثم فإنهم لم يدافعوا عنها ، ولم يهتموا بحفظ تراثها ومادة أحداتها على النحو الذي ييسر مهمة الباحثين عنها وفيها..

وقالوا إنها إحدى ثورات «العلويين» _أبناء على بن أبي طالب _ ضد «العباسيين». ثم قطعوا بأن انتساب قائدها إلى «العلويين» هو محض ادعاء! _ ثم جاء الكتاب والمؤرخون من أنصار «العلويين»، والشيعة بعامة، فأهملوها عندما أرخوا لثوراتهم فوافقوا، في التجاهل على الأقل، خصوم هذه الثورة!..

ويكنى كى ندرك مصاعب الكتابة الجادة والوافية عن هذه الثورة ، أن نعلم المصدر الأول والأساسى والأوفى فى الحديث عنها هو تاريخ الطبرى ... (تاريخ الرسل والملوك) ... فلقد أفرد لها أكتر من مائتى صفحة (۱۱) ، وهو مالم يصنعه مع ثورة أخرى من الثورات التى تحدث عنها .. وهو قد عرض بتفصيل واف لأحداث القتال فيها ، حتى ليكاد يرسم ، بالكلمات ، خريطة مواقع القتال وقادته واحداثه !.. وإن يكن قد اغفل إلى حد كبير ماقامت لأجله من أهداف .. تم إن الطبرى ، محمد بن جرير (٢٢٤ ـ ١٣٥٠هـ ١٣٨٩ م) قد عاصر هذه الثورة ، وكان فى بغداد ، على مقربة من ميادين قتالها ، يسمع الأخباز ويعيش الأحداث ، ثم إنه قد روى الكثير عن شاهد عيان عاش أحداث هذه الثورة .. ومع كل هذا تظل الصعوبة قائمة أمام الباحث عن المادة الوافية لفكر هذه الثورة وآراء اصحابها .. فالطبرى الذي يقدم أهم أخبارها وأكثرها ، ينطلق فى تأريخه لها من منطلق العداء ، بل والعداء الشديد .. فهو

⁽١) (تاريخ الطبري) جـ ٩ ص ٤١٠ ـ ٦٦٣. طبعة دار المعارف. القاهرة.

يطلق على قائدها: على بن محمد، أوصافاً من مثل: «الخبيث»! و«اللعين»! و «الخائن»! و «الفاسق»!.. بل ويكتفى بصفة من هذه الصفات، أو أكثر، عندما يريد الحديث عن قائد ثورة «الزنج»، ولا يذكر اسمه إلا فى القليل، وفى مجال تفنيد ادعائه الانتساب إلى «العلويين»؟!..

بل لقد تصاعد العداء لعلى بن محمد ، فتجاوز اتهامه « بادعاء النسب العلوى » إلى اتهامه « بادعاء أن النبوة قد عرضت عليه ! » فيروى الطبرى عن محمد بن الحسن (١) أن محمد ابن سمعان حدثه أن قائد الزنج قال له في بعض أيامه :

- لقد عرضت على النبوة فأبيتها!
 - _ ولم ذاك؟!
- _ لأن لها اعباء خفت ألا أطيق حملها ! .. " (٢) .

فأية صعوبة يجدها الباحث عن حقيقة هذه الثورة فى مثل هذه الصفحات من مصادر التاريخ ؟!!!.. التاريخ ؟!!!..

* * *

لكن .. لعل فى المنهج العلمى الذى نلتزمه فى البحث مايعين على النقد والتحيص للروايات والمأثورات ، وعرض بعضها على البعض الآخر ، ما يساعد على تلمس الصواب بين ركام من الاتهامات التى أفرزها الخلاف الفكرى والعداء السياسى والصراع الطبق والاجتماعى .. الأمر الذى يتيح للقارئ العربى المعاصر أن يرى اليوم صفحة من صفحات الثورة فى تاريخه وتراثه ، فيدرك : كيف تطلع أسلافه إلى العدل ، وكيف سعوا إلى مجتمع تخف فيه القيود وترتفع فيه عالية انسانية الإنسان .. ففي ذلك زاد لانساننا المعاصر ، يعينه على اقتحام العقبات لصنع الحاضر المشرق والغد الأكتر اشراقاً ، بقدر ما يعينه على أن يرتبط بتراث أمته وحضارتها .. فعندما يصبح التراث روحاً سارية فى بقدر ما يعينه على أن يرتبط بتراث أمته وحضارتها .. فعندما يصبح التراث روحاً سارية فى

⁽۱) محمد بن الحسن بن سهل ، المعروف بشيلمة (كان حيا قبل ۲۸۹ هـ ۲۰۹ م) وهو المصدر الرئيسي للطبرى فى أخباره عن ثورة الزبج . أديب ومؤرخ ، صحب فائد ثورة الزبج زمنا ، ثم انضم إلى الدولة فى عاصمتها بغداد طالبا الأمان ، فأعطى له . . ولقد أحرقه الخليفة المعتضد حيا لأنه ، كما قيل ، سعى إلى بعض الخوارج ! ومن كته (كتاب أخدار صاحب الزبج ووقائعه) . انظر : ابن النديم (العهرست) ص ۱۲۷ طبعة ليبزج سنة ۱۸۷۱ م .

⁽۲) تاریخ الطبری. جـ۹ ص ۶۹۹.

جسد الأمة وضميرها عبر العصور ورغم القرون ، تصبو ، ولاشك ، أجيالها الحاضرة إلى مواصلة مسيرة الأسلاف العظام ، وذلك حتى يكونوا خير خلف لهؤلاء الأسلاف !..

لمثل هذا الهدف تطيب مشاق البحث ، وتصبح معاناته احدى الملذات!..

تم .. متى كان البحث عن الحقيقة ، والسعى لإبراز الحق واظهاره على الباطل أمراً هيناً أو ميسوراً ؟!..

لماذا .. الثورة ؟؟

لقد بلغت الحضارة العربية الإسلامية سن رشدها ، ووصل عطاؤها إلى كثير من أركان المعمورة ، وكان عصرها الذهبي على عهد الحلفاء العباسيين المأمون (١٩٨ – ٢١٨هـ ٢١٨ – ٨٣٣م) والمعتصم (٢١٨ – ٢٢٧هـ ٨٣٣ م ٨٤٢ م ١٩٨) والعائق (٢٢٧ – ٢٣٢ م ٨٤٢ م ٨٤٧م) . . أى فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى ـ التاسع الميلادى ـ . .

ولقد كان هؤلاء الخلفاء الثلاثة من انصار التيار العقلانى فى الفكر الإسلامى ، إذكانوا على مذهب (المعتزلة) ، أهل العدل والتوحيد .. وفى ظل حكمهم استخدم التيار العقلانى جهاز الدولة فى اشاعة مفاهيمه ، وتدعيم القسمات التى تميزت بها حضارتنا فى عصرها الذهبى هذا ..

والمعتزلة كانوا ، فى النشأة والتطور ، تياراً سياسياً ، لهم جمهور واسع وعريض .. ولكن الاهتام المتزايد بالمباحث العقلية ، وخاصة بعد ترجمة الفلسفة اليونانية ، قد تحول بهم ، أكثر فأكثر ، إلى تيار فلسنى ، وفلاسفة إلهيين ، فغدوا ، بالقياس إلى « الجمهور » و « العامة » ، عثلون « الارستقراطية الفكرية » إلى حد كبير ..

أما خصوم المعتزلة ، من الفقهاء وأهل التقليد ممن يقفون عند المأثورات وظواهر النصوص فإنهم كانوا أقرب إلى مستوى «العامة » وفكر «الجمهور » .. ومن هنا شعر المعتزلة ، رغم وجود السلطة فى أيذيهم بأن قوة خصومهم ، المستندة إلى «العامة » ، قد غدت تهدد سلطانهم الفكرى وتعوق السيطرة المذهبية التي يريدون .. وبدلاً من حل هذه المعضلة عن طريق حصر الجدل حول «الإلهيات » و «المقولات الفلسفية » فى اطار «الحاصة » ، وافساح المجال لحرية الحلاف والاختلاف ، سعى فريق من المعتزلة إلى صبغ كل المجتمع بمذهبهم المعقلاني المتقدم والمستنير ، واستخدموا لذلك : «العقل » و «السلطة » معا ؟! .. وعندما حدثت بعض التجاوزات ووقع بعض الاضطهاد على نفر من خصومهم ، وخاصة بصدد

القول بخلق القرآن ، لجأ خصومهم إلى «العامة » ، واستنفروها للدفاع عن عقائدها الموروثة ومفاهيمها الشائعة وتصوراتها البسيطة والساذجة ، ثم انتقلوا بها من مواقع الدفاع إلى مواقع التربص للهجوم ..

فثلاً .. يشكو الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥هـ ٧٨٠ - ٢٦٩م) من قلة «العوام » في صفوف المعتزلة ، وكثرتهم في معسكر الخصوم (١) .. وينبه إلى أن خصوم المعتزلة ، من الفقهاء ، قد جمعت بينهم وبين «العامة » النفرة من الفكر الفلسني العقلاني المركب ، والاستنامة إلى ظواهر النصوص وتبسيط المعتقدات والأفكار ، واختيار «التشبيه » ، مثلاً ، بدلاً من «التنزيه والتجريد » .. الخ .. كا ينبه إلى أن هؤلاء الخصوم قد استهدفوا قيادة «العامة » واستخدامها في تحقيق طموحاتهم ، فهم قد «أمّلوا أن ينالوا بذلك بشاشة العامة ، وتستوى فلم الرياسة على طغام الناس ورعاعهم ! » (٢) .. كا حذر الجاحظ أعلام المعتزلة وعلماءها من الاغتزار بكثرة المهادنين والمسايرين » لأن ذلك لا يعدو خلق النفاق ومظاهره ، ولم ينقص من عدد الخصوم « فإن عدد الجاجم على حاله ! وضمير أكثرهم على ماكان عليه ، والذين ماتوا قليل من كثير؟! ونحن لا نتفع بالمنافق ! ولا نستعين بالمرتاب ، ولا نثق بالجانح ! وإن كانت ألمادأة قد نقصت فإن القلوب أفسد ماكانت ! .. وهم اليوم إلى المنازعة أميل ، وبها أكلف ! ! » (٣)

وعندما وضحت للمعتزلة ، ودولتهم ، أن قيادة خصومهم للعامة تتدعم وتتأكد استشعروا الخطر « فالعوام إذا كانت نشراً _ (متفرقة) فأمرها أيسر ، ومدة هيجها أقصر ، فإذا كان لها رئيس حاذق ومطاع مدبر ، وإمام مقلد ، فعند ذلك يموت الحق ، ويُقتل المحق ؟! » (٤) ..

وحتى لا « يموت الحق ، ولا يُقتل المحق » _ كما قال الجاحظ _ ارتكبت المعتزلة ودولتها خطأها الأكبر ، فاستخدمت جهاز الدولة في محاولتها «اقناع» الحنصوم بما لها من آراء..

وأمام القلاقل المنتظرة والسخط المتوقع والغضب الموشك على الانفجار سعت الدولة إلى زيادة الاعتماد على القوة العسكرية ـ الجيش ـ واتخذت الخطوات الى تنمية حجم هذه الأداة من ادوات الحكم والسلطان . .

⁽١) القاضي عبدالحمار بن أحمد (فضل الاعتزال وطبقات المعزلة) ص ٣٧٣. طبعة تونس سنة ١٩٧٢.

⁽٢) (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ٣٣٩. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م.

 ⁽٣) المصدر السائق ج ٢ - ص ١٢٦ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

⁽٤) المصدر السابق. حد ١ ص ٢٨٣.

وكانت الحضارة والرفاهة والازدهار قد ابتعدت بالعمصر العبي عن خشونة الجند التي عرف بها فى عصر الفتوحات .. كما أن احلام الموالى ، ذوى الانجاه الشعوبي ، قد صرفت الدولة عن أن يكونوا هم القوة الاساسية فى الجيش الذى سعى الخليفة المعتصم (٢١٨ ـ ٢٧٧هـ) إلى تكوينه كمى يواجه به هذه الظروف وما خلفها من احتالات ..

لقد كون المعتصم ، ضمن جيشه ، فرقة (الجند المغاربة) من موالى تحوف مصر وحوف اليمن وحوف قيس .. وفرقة (الفراغنة) من أهل فرغانة .. وفرقة (الأشروسية) من أهل اشروسنة .. ولكنه سعى فارتكب اعظم أخطاء الدولة فى عصره عندما اخذ يكثر من شراء الماليك الأتراك ، ويقيم لهم المعسكرات ، ويجعلهم القوة الكبرى والرئيسية فى جيش الدولة .. حتى لقد أقام لهم مدينة كاملة وجديدة هى «سامراء» (١) ..

لقد ظن المنصم أنه باتخاذه الجند الغريب ، حضارياً وقومياً ، عن المجتمع ، سيحصل على أداة القمع الأسهل قياداً ، والتي لا أمل لها في السلطة ، ولا مصلحة لها في الصراعات الناشبة من حولها ، وأنه بذلك سيقيم القوة الضاربة التي يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالى وغيرهما من العناصر والأجناس المتصارعة والمتنافسة .. ولكن تضخم هذه اللقوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومصدر توجيه .. فالمدينة التي بنيت لها معسكراً تابعاً للعاصمة بغداد تحولت منذ (٢٢١هـ ٢٣٨م) إلى عاصمة للدولة ، انتقلت اليها الحلافة ، وأصبحت بغداد تابعة لها ! .. وهؤلاء الجند الذين أرادهم المعتصم قوة بيد الخلافة ، سرعان ما أصبحت الحلافة لعبة بيدهم ، يولون من اطاع ويعزلون من عصى ، بل ويسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر الماليك الأتراك؟! . :

وبسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هي : جند وجيش .. كانت بعيدة عن الاهتمامات الحضارية .. وبسبب من غربتها عن العروبة وتخلف قادتها ، بداهة ، عن نمط التفكير العقلي والفلسني كانت أميل إلى «العامة » وأمعن في عدائها للفكر الفلسني والآراء المستنيرة والتيار العقلاني .. وهكذا تحولت الاداة التي ارادها المعتصم حصناً للحضارة العقلانية ، ضد «العامة » ، تحولت الى حصن للفكر المتخلف انطلقت منه «العامة » وذلك وفقهاؤها ليصيبوا ذلك المد الحضاري العقلاني ، بالتوقف ، فالجمود ، فالتراجع ، وذلك بمجرد استيلاء الخليفة المتوكل (٢٣٢ ـ ٧٤٧هـ ٧٤٨ ـ ٢٨١م) على السلطة بعد موت الخليفة الواثق !..

⁽١) المسعودي (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٦٦. طبعة القاهرة سـة ١٩٦٦ م.

ولقد رضيت العامة ، وفقهاؤها ، من النصوصيين لقصر نظرها ، عن هذا الانقلاب .. ولكن سرعان ما أفاقت على صوت ناقوس الخطر الأشد .. فلقد استأثر الجند الاتراك بخيرات المجتمع المادية ، بعد أن أحكموا قبضتهم على سلطة الدولة السياسية .. وتركوا العامة وفقهاءها يسعدون بزوال دولة المعتزلة وانجسار فكرها العقلاني ، ويتشفون في خصوم الأمس الذين أصبحوا رهن المنافي وغيابات السجون !..

لقد عم الاضطهاد ، منذ عهد المتوكل ، كلا من المعتزلة والعلوبين ، ومن لم يوضع فى السجن من قادتهم جرد من «حقوقه المدنية » . بلغة عصرنا ـ عندما اسقطت شهاداتهم أمام القضاء وسلبت حقوقهم الاقتصادية ، وأصابهم الكثير من التمييز فى المراسم الاجتاعية والعلاقات الانسانية (۱) . . وذلك فضلاً عن تجريم فكر المعتزلة وتحريمه بمراسيم هى أشبه ما تكون بقرارات المجامع الكنسية الكهنوتية ، الغريبة عن روح الإسلام (۲) ! . .

وفى ظل هذا الاضطهاد كانت قيادات الدولة بيد رجال أسماؤهم من مثل: « وصيف » و « بغا » و « كيغلغ » و « ياجور » و « بايكباك » و « بكالبا » و « يارجوخ » و « اصغجون » و « طاشتمر » و « كنجور » و « تكين » و « اغرتمش » و « ابن كنداجيق » و « اساتكين » ?! . . واستأثرت هذه القيادة ، مع مماليكها وأعوانها بإقطاعات الدولة وثرواتها ، دون العامة ، بل وزادت اثرتها فاستأثرت بهذه الثروة أحياناً دون عامة الجند الماليك ?! . .

ولقد تصاعدت سطوة قادة الجند الأتراك فبلغت الذروة عندما قتلوا الخليفة المتوكل في ٣ شوال سنة ٧٤٧هـ (١٠ ديسمبر سنة ٨٦١م)، فأصبح منصب الخلافة لعبة مستباحة ، يتناولونها بالعزل والتولية، وأيضا بالسجن، بل وبالسم والقتل لمن غضبوا منه أو عليه من الحلفاء!

وبعد المتوكل ولى الخلافة: المنتصر بالله ، محمد بن جعفر بن محمد بن هارون الرشيد (٧٤٧ ــ ٢٤٨هـ ٨٦١ هـ ٥٦١ م) .. وكان شاباً فى الخامسة والعشرين من عمره ، ذا طموح لاستعادة سلطات الخليفة والعودة بالخلافة إلى سلطانها وسلطاتها .. وبعبارات المسعودي : « فلقد كان المنتصر واسع الاحتمال ، راسخ العفل ، كثير المعروف ، راغباً فى الخير ، سخياً ،

⁽۱) انظر (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ۳۰۲، ۳۰۳ ـ ۳۲۷ . و . المقریزی (الخطط) حـ۳ ص ۲۷۱ . طبعة . دار التحریر ، القاهرة .

⁽٢) آدم منز (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) جـ ١ ص ٣٨١ ـ ٣٨٣. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م.

أديباً ، عميفاً ، وكان يأخذ نفسه بمكارم الأخلاق ، وكترة الإنصاف ، وحسن المعاشرة ، بما لم يسبقه خليفة إلى مثله ! » (١) . .

وكان المنتصر يدرك جيداً أن أية سلطة يرغب في استردادها لنفسه كخليفة لابد من انتزاعها من بين قبضة قادة العسكر الاتراك ، وأنه ، لكي يصنع ذلك ، لابد له من قوى بديلة يعتمد عليها ويستمد منها العون والتأييد .. فشرع يتقرب إلى العلويين ، ورفع عنهم مظاهر المحنة التي كانوا يعيشون فيها منذ انقلاب المتوكل ، فلم تعد زيارة قبر الحسين ، وغيره من مشاهدهم ، أمراً محرماً ، ورد إقطاع « فدك » ـ بالقرب من المدينة ـ إلى ذرية الحسن والحسين ، بعد ان كانوا قد حرموا منه ، وأعاد أوقاف آل أبي طالب إلى ذويها .. وأعلن في الناس ، عامة « الأمان » ! .. وحتى عندما انتصر جيشه على الخوارج الذين ثاروا وسيطروا على اليمن والبوازيج (١) والموصل ، وجاءوا إليه بقائد الخوارج ، أبو العمود الشارى ، اسيراً عفا عنه ، « وأخذ عليه العهد وخلى سبيله .. وقال : إن لذة العفو اعذب من لذة التشفى ، وأقبح افعال المقتدر الانتقام » ! ..

وسار المنتصر ، فى جمهور الناس ، سيرة العدل والانصاف ، فحقق الكثير من الأهداف التى ابتغاها من وراء هذا الانعطاف الجديد ، وبعبارة المسعودى ، فإنه «اظهر الانصاف فى الرعية ، فمالت إليه قلوب الخاصة والعامة ، مع شدة الهيبة منها له ! » ..

ولقد بلغ من ضوح هذه التحول الذى احدثه المنتصر إلى الحد الذى اصبح فيه موضوعاً لمدائح الشيعة العلوية ، الذين كانوا بالأمس خصوماً للخلافة وثواراً عليها.. وشاعرها يزيد ابن محمد المهلبي يعبر عن ذلك عندما يخاطب المنتصر فيقول :

ولقد بررت الطالبية بعدما ذموا زمانا بعدها وزمانا ورددت ألفة هاشم فرأيتهم بعد العداوة بينهم اخوانا آنست ليالهم وجدت عليهم حتى نسوا الأحقاد والأضغانا لو يعلم الأسلاف كيف بررتهم لرأوك اثقل من بها ميزانا ولقد أراد المنتصر أن يستثمر تلك القوة التى حققها له «السلام» مع المعارضين والثوار، والعدل مع الرعية في تحرير جهاز الدولة من استبداد قادة الجند الاتراك. فطلب الى «وصيف» وهو احد اثنين تركزت بأيديها السلطة والسلطان ان يترك العاصمة ، على

⁽١) (مروج الدهب) جـ ٢ ص ٤٢٦.

⁽٢) البوازيح لمد بالقرب من تكريت ، قريب من مصب نهر الزاب الأسمل.

رأس جيش ، لقتال الروم !.. وأسر إلى خاصته أنه عازم على التخلص من قادة الجند الاتراك ، وعندما أبصر « بغا » _ صنو « وصيف » وشريكه _ يختال فى قصر الخلافة ومن حوله الأتراك ، قال للفضل بن المأمون : « قتلنى الله إن لم اقتلهم وأفرق جمعهم ! (١) .. هؤلاء قتلة الخلفاء ! (٢) . »

ولكن الأتراك عاجلوا الخليفة المنتصر قبل أن يعاجلهم .. وكما يقول المسعودى : « فلما نظرت الأتراك إلى مايفعل بهم ، وما قد عزم عليه ، وجدوا منه الفرصة » بأن أوعزوا الى طبيبه « الطيفورى » فقتله باستخدام مشرط مسموم فى اجراء « حجامة » له ، فلقى مصير المتوكل فى « ربيع الآخر سنة ٢٤٨هـ بعد خلافة لم تتعد ستة أشهر (٣) !.

وبعد التخلص من المنتصر ، أجلس الاتراك على عرش الخلافة خليفة ضعيفاً مستسلماً هو المستعين بالله ، احمد بن محمد بن محمد بن هارون الرشيد (٢٤٨ – ٢٥٢هـ ٢٨٨ – ٢٨٦م) واستعادوا تحت رايته ما حاول المنتصرأن ينتزع منهم من السلطة والسلطان ، حتى لقد وصف الشاعر الخليفة المستعين ، وصور مكانه بين « وصيف » و « بغا » فأجاد الوصف عندما قال :

خليفة في قفص بين وصيف وسغا يقول ما قالا له كا يقول الببخا!

ولقد امندت يد الاتراك بالاضطهاد ، قتلاً ونفياً وسجناً رحرماناً ، إلى حاشية الخليفة السابق ، المنتصر ، فنفي وزيره : أحمد بن الخصيب إلى اقريطش ــ (كريت) ــ ونفي عبيد الله بن يحيى بن خاقان إلى برقة (أ) .. واعتقلت جماعة من هذه الحاشية ببغداد .. وكان من بين هؤلاء المعتقلين : على بن محمد (٥) ، الذي سيقود ثورة الزنج ! .. والذي كان واحداً من المقربين للخليفة المنتصر ، والمعاونين له على تحرير الخلافة من استبداد الأتراك ، وعلى إشاعة المعدل ، بدلاً من الظلم ، بين الناس ؟! ..

ذلك هو أول خيط يمسك الباحث بطرفه كي يتتبع بدايات الفكر الاصلاحي ، ثم الثورى ، عند على بن محمد ! . . ويسهم على بن محمد ، فف إلقاء الضوء على هذا

⁽١) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٢٦ ــ ٤٢٨.

⁽۲) (تاریخ الطبری) جـ۹ ص ۲۵۲.

⁽٣) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٢٢٦٦.

⁽٤) المصدر السابق. حد ٢ ص ٤٣٣.

⁽٥) ابن خلدون (العبر) مجلد ٤ ص ١٩. طبعة بولاق ، القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ.

الحيط بأبيات شعره التي يدين بها أوضاع الخلافة المتهاوية ، واستبداد النرف والمترفين ببلاط بغداد ونظام الحكم فيها :

لهف نفسى على قصور ببغدا دوما قد حوته من كل عاص وخصمور هنا تُشْرَبُ جهرا ورجال على المعاصى حراص است ابن السفواطسم إن لم أجل الخيل حول تلك العراص! فهو يدين ذلك النظام، ويعلن أنه لن يكون جديراً بنسبه العلوى إن لم يقتحم بخيل الثورة تلك الساحات التى استبد بها الأتراك المنتشون بالسلطة، والمترفون المخمورون، والمقترفون للمعاصى فى وضح النهار!..فلقد كان الرجل، كما قالوا: «بعيد الهمة، تسمو نفسه إلى معالى الأمور!..» (١).

ولقد تصاعدت مظالم الأتراك ، وزاد استبدادهم بالخلفاء .. فلم يكفهم ما أظهره الخليفة المستعين من ضعف وخضوع ، فخلعوه ، ثم قتلوه ، فشاع فى الناس رعب وفزع ، عبر عنهما الشاعر البحترى (٢٠٦ ــ ٢٨٤هـ ٢٨١م) عندما قال :

لله در عصاب تسركسية ردوا نوائب دهرهم بالسيف قتلوا الخليفة أحمد بن محمد وكسوا جميع الناس ثوب الخوف وطغوا فأصبح ملكنا متقسا وإمامنا فيه شبيه الضيف! (٢)

فالملك قد اقتسمه كل من «وصيف» و «بغا»، أما نصيب الخليفة (الإمام) فهو نصيب الضيف !.. أما الرعية فنصيبها الرعب والفزع والحرمان !..

وبعد المستعين تولى الخلافة : المعتز بالله ! الزبير بن جعفر المتوكل (٢٥٧ ــ ٢٥٥هـ مرحم مرحم المستعين ، خلعوه ، وسجنوه ، ثم قتلوه فى سجنه بعد خلعه بستة أيام !.. وقال الشعراء فى رثائه ، ضمن ماقالوا :

أصبح الترك مالكى الأمر والعا لم ما بين سامع ومطيع (٣)! وبعد المعتز ولى الخلافة: المهتدى بالله (٢٥٥ ــ ٢٥٦هـ ٨٦٩ ــ ٨٧٩م) فراودته مطامح التغيير والعدل التي راودت الخليفة المنتصر، بل لقد تطلع إلى أن يكون في بني العباس كما كان

⁽١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٠,٢٧ ــ تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم . طبعة القاهرة ١٩٥٩ م .

⁽٢) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٥١، ٤٥١.

⁽٣) المصدر السابق. جـ٤ ص ٤٥٧ ، ٤٦١.

عمر بن عبد العزيز (٦٢ ـ ١٠١هـ ٦٨١ ـ ٧٢٠م) فى بنى أمية ! وقال لخاصة أقربائه : «يا بنى هاشم ، دعونى حتى أسلك مسلك عمر بن عبد العزيز ، فأكون فيكم مثل عمر بن عبد العزيز ، فى بنى امية .. » .

لكن عصر بن عبد العزيز قد سلك مسلكه بالتغيير الجذرى العميق ، بل بالثورة (١) .. على حين كان المهتدى أسير الاستبداد الذى جعل السلطة حكراً على قادة الجند الاتراك .. ولقد جادلوه محذرين إياه من السعى فى هذا السبيل ، لأنهم وجنودهم لايرغبون فى العدل ولا يبيحون لأحد السعى نحو تحقيقه !.. ودار بينهم وبينه حوار بدأوه متسائلين :

- _ أتريد أن تحمل الناس على سيرة عظيمة لم يعرفوها؟
- ـ أريد أن أحملهم على سيرة الرسول وأهل بيته والخلفاء الراشدين!

_ إن الرسول كان مع قوم قد زهدوا فى الدنيا ورغبوا فى الآخرة ، كأبى بكر وعمر وعبّان وغيرهم ، وأنت إنما رجالك مابين تركى وخزرى وفرغانى ومغربى وغير ذلك من أنواع الأعاجم ، لا يعلمون ما يجب عليهم من أمر آخرتهم ، وإنما غرضهم ما استعجلوه من هذه الدنيا ، فكيف تحملهم على ماذكرت من الواضحة ؟! (٢) .. »

ولما استشعر الناس بما يبيت قادة الأتراك ضد المهتدى حاولوا الحركة لمساندة الخليفة الراغب فى العدل والتغيير، وكان توزيع الرقاع _ (المنشورات) _ الداعية لمساندة الخليفة واحداً من مظاهر حركتهم هذه اوفى واحد من هذه المنشورات التى وزعت عندما شرع الأتراك فى خلعه وتعذبه كتبوا!:

« بسم الله الرحمن الرحم .. يامعشر المسلمين ، ادعوا الله لخليفتكم العدل الرضى ، المضاهى لعمر بن الخطاب ، ان ينصره على عدوه ، ويكفيه مؤنة ظالمه ، ويتم النعمة عليه وعلى هذه الأمة ببقائه ، فإن الموالى قد أخذوه بأن يخلع نفسه ، وهو يعذب منذ أيام ... رحم الله من أخلص النية ، ودعا وصلى على محمد ، صلى الله عليه وسلم .

بل إن قطاعاً كبيراً من عامة الجند قد حاولوا الدفاع عن الخليفة المهتدى ، ضد قادتهم الذين استأثروا ، دونهم ، بالعطاءات والإقطاعات ، ووجه هؤلاء الجنود « رسالة إلى المهتدى شكوا فيها سوء حالهم ، وتأخر ارزاقهم ، وما صار من الاقطاعات إلى قوادهم التي اجحفت

⁽١) انظر دارستنا عن (عمر بن عبدالعزيز).

⁽٢) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٦٦ ـ ٤٦٣.

بالضياع والخراج ، وما صار لكبرائهم من المعادن والزيادات من الرسوم القديمة مع ارزاق النساء والدخلاء الذين استغرقوا اكثر أموال الحراج!»...

ثم تجمهروا وتقدموا بمطالبهم:

- رد السلطة للخليفة.
- ورد رسومهم إلى ماكانت عليه أيام المستعين بالله .
 - ووضع نظام جدید لتنظیمهم.
- واسقاط أنصبة النساء والزيادات والمعاون من عطاء القواد.
- وأن لا يدخل الموالى فى سلك « الملتزمين » _ (القبالات) _ أى الوسطاء بين الدولة والفلاحين ، وكانوا بمثابة الاقطاعيين .
 - وأن يكون عطاء الجند كل شهرين.
 - وإبطال الإقطاعات التي منحت للقواد (١) ..

لكن قادة الترك نجحوا ، فأوقفوا تحرك العامة ، واحتووا حركة الجند وتجمهرهم .. ثم قتلوا الخليفة المهتدى بالله بعد خلافة لم تتعد أحد عشر شهراً ؟!

على هذا النحوكانت حال الدولة .. وإلى هذا الحد بلغ تجبر قادة الأعاجم الأتراك .. لقد سدوا على الخلفاء المصلحين مسالك الاصلاح، وأغلقوا النسبل أمام كل من راودته آمال " الاصلاح من خلال جهاز الدولة ، بعد أن سيطروا عليه السيطرة كلها واستبدوا بشئونه كل الاستبداد !..

وعندما تغلق الأبواب أمام الاصلاح ودعاته يبصر الناس سبلاً كثيرة تفتح أمام الثورة والثوار!!.. لقد بدأت ساحات المجتمع وأقاليمه تشهد، منذ تخلص الأتراك من الخليفة المنتصر، اندلاع الانتفاضات والتمردات والثورات التي قادها، على وجه الخصوص، ثوار علويون..

فنى سنة ٢٤٨هـ ثار ، بالكوفة ، أبو الحسين يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن عبد
 الله بن إسماعيل بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب .

⁽۱) (تاریخ الطبری) جـ ۹ ص ۴٤٣ ـ ٤٤٦.

- وفى سنة ٢٥٠هـ ثار ، بطبرستان ، إلحسن بن زيد بن محمد بن اسماعيل بن الحسن بن زيد بن محمد بن اسماعيل بن الحسن بن واستقرت زيد بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ، وامتدت ثورته إلى جرجان ، واستقرت دولته بهما حتى سنة ٢٧٠هـ .
- وفى سنة ٢٥٠هـ ثار ، بالرى ، محمد بن جعفر بن الحسن ، كى يضم «الرى» إلى الدولة العلوية التي تأسست بطبرستان .
- وبعد فشل ثورة الرى ، التي تزعمها محمد بن جعفر بن الحسن ثار بها ، ثانية ، أحمد ابن عيسى بن على بن الحسن ب
- وفى سنة ٢٥هـ ثار ، بقزوين ، الكركبي (الحسن بن إسماعيل بـن محمد بن عبد الله ابن على بن الحسين بن على بن أبي طالب) .
- وفى سنة ٢٥٠ هـ تار ، بالكوفة ، الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد الله بن الحسن بن على بن أبى طالب ..

* * *

وفى هذا المد قامت ثورة الزنج ، بزعامة على بن محمد .. ولقد بدأت جولته الأولى ضد الدولة التى سيطر عليها الاتراك سنة 750 هـ ، بعد أن تخلص من الاعتقال مع حاشية المنتصر ببغداد ، وذلك عندما ذهب إلى البحرين ، ودعا ، إلى الثورة ، فتبعه الكثير من العرب القاطنين بمدينة « هجر » (١) ، حيث بدأ بهم صداماته الأولى مع جيوش الدولة ، العباسية الخاضعة لسيطرة قادة الجند الأتراك ..

لقد رفض على بن محمد ، بالثورة ، المقام على الضيم الذى سام به القادة الأتراك الأمة في ذلك التاريخ ، وعبر شعره ، كما عبر موقفه ، عن هذا الرفض عندما قال :

رایت المقام علی الاقتصاد قنوع به ذلة فی العباد إذا النار ضاق بها زندها فضحتها فی فراق الزناد اذا صارم قرَّ فی غمده حوی غیره السبق یوم الجلاد إنها النار ضاق بها مكمنها .. والسیف یرفض ان یقیم فی الغمد ، کی لا یحوز سواه قصب

السبق يوم الجلاد !..

⁽١) المصدر السابق. حـ ٩ ص ٤١٠. و (العبر) مجلد ٤ ص ١٩.

القائد.. والشورة

مصادر التاريخ لا تشغي غليل الباحث عن حياة على بن محمد قبل أن يقود ثورته ، وقبل أن تصبح هذه الثورة خطراً يهدد الحلافة العباسية ، أو بالأحرى الدولة العسكرية التركية التي كانت تحكم في «سامراء» من تحت عباءة الحلفاء العباسيين .. والرجل ليس بدعاً في ذلك ، فهكذا ، دائماً ، كان حال أعلام التاريخ والفكر والتراث العربي الاسلامي ، تندر المعلومات عن حياتهم فيها سبق شهرتهم من سنوات .. بل إن على بن محمد يشارك عدداً من هؤلاء الاعلام في خلو مصادر التاريخ من تحديد العام الذي ولد فيه ! ..

وما تقوله لنا هذه المصادر عن تلك المرحلة من حياته لا يعدو:

- ون اسمه: على بن محمد بن احمد بن على بن عيسى بن زيد بن على بن الحسين بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب .. فجده الرابع هو زيد بن على ، الذى تنسب اليه فرقة الزيدية ، أبرز فرق الشيعة التى اتخذت الثورة سبيلاً لتحقيق اهدافها ، تلك الاهداف التى اتفقت اصولها تمام الاتفاق مع فرقة المعتزلة .. بل لقد كان زيد بن على معتزلياً ، وأول إمام من أئمة المعتزلة يقود أولى توراتهم ضد بنى أمية على عهد هشام بن عبد الملك (سنة ١٢٢ هـ ٧٤٠ م) . أما أمه فهى من بنى اسد _ (اسد بن خزيمة) _ وجدها هو محمد بن حكيم الاسدى ، من اهل الكوفة ، وأحد الثوار الذين ثاروا خلف زيد بن على ، ضد بنى امية ، أيضاً ؟ ! (١٠) .
- و رانه ولد ونشأ فى «ورزنين» ، وهى قرية كبيرة ، تقرب من ان تكون مدينة ، كانت من اعال «الرى» ، وهى مدينة كبيرة فى شمال ايران ، الى الجنوب الشرقى من طهران .. ولقد كان اهل «الرى» كما يقول «الاصطخرى» (٣٤٦ هـ ٩٥٧ م) ـ ذوى شهرة فى التمذهب بالمذاهب المتصارعة ، وإقدام على القتال فى سبيل المذاهب التى يعتنقون (٢) ! ..
- ولقد اشتغل على بن محمد في فترة من حياته معلم اطفال ، هكذا تقول المصادر .. وان كنا نستنتج منها انه كان معلماً لغير الاطفال ايضاً ، فهذه المصادر تقول إنه كان «يعلم الخط

⁽۱) (تاریخ الطبری) جـ ۹ ص ٤١٠ . وق تاریخ ابن خلدون (العبر) . مجلد ۶ ص ۱۸ ــ أن اسمه منو : علی بن محمد بن أحمد بن عیسی بن زید بن علی . . فزید بن علی ، هنا ، هو جده الثالث . وانظر ــ فی نسمه لأمه ــ (شرح نهج البلاغة) جـ ۸ ص ۱۲۷ .

 ⁽۲) صنى الدين عبد المؤمن البغدادى (مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع) جـ ۱ ص ۲۰۱. طبعة القاهرة سنة
 ۱۹۰۵ م. و (مروج الذهب) جـ ۲ ص ٤٧٠. و (تاريخ الطبرى) جـ ۹ ص ٤١٠.

والنحو والنجوم » (١) .. ولا نعتقد ان اطفال ذلك العصر كانوا يتعلمون النجوم !..

• وعندما يظهر بمصادر التاريخ - في «سامرا » نعلم أنه أحد القريبين من آل الخليفة الطامح للعدل والمعادى للمؤسسة العسكرية التركية : المنتصر بالله .. فلقد اشبه أن يكون واحداً من اتباعه وأنصاره وحاشيته .. توثقت صلاته « ببشير » ، خادم المنتصر ، وبغانم الشطرنجي ، وسعيد الصغير ، وغيرهم من رجال حاشيته وكتاب الدولة .. وعندما نجح قادة العسكر الأتراك الماليك في التخلص ، بالسم ، من الخليفة المنتصر بالله ، وشتنوا ، بالقتل أو النفي أو الاعتقال ، انصاره ، كان على بن محمد ضمن الذين اعتقلوا - (حجبوا) - ببغداد (٢٠) ..

• وفى سنة ٢٤٩ هـ سنة ٨٦٣ م ، أى بعد عام من موت المنتصر بالله ، وسجن من سجن من حاشيته اشترك عامة أهل بغداد مع فرقة من الجند ، هم «الجند الشاكرية» ، فى تمرد وشغب ضد الاتراك الذين استبدوا بمقدرات الخليفة والخلافة .. تم اقتحم الجمهور سجون العاصمة واطلقوا سراح المسجونين فيها ! (") ..

وبعد أن تخلص على بن محمد من الاعتقال ظهر فى مدينة «هجر» ، بالبحرين ، داعياً الناس الى الثورة فى نفس العام (سنة 7٤٩ هـ سنة ٨٦٣ م) . .

• ومن مصادر التاريخ نستشف ايضاً ان على بن محمد كان من العلماء!.. فالطبرى يحكى أنه أثناء قتاله ، وهو يعبر نهر «برد الخيام» اخذ «اصطرلاباً» – (آلة لقياس ارتفاعات الاجرام السهاوية) – فقاس به الشمس ، وحدد الوقت ، فتنبأ باتجاه الريح فيما سيلى من الوقت ، ثم رسم خطته في المعركة على هدى منها ، ومستفيداً من آثارها .. فبعد قليل من نشوب القتال هبت الريح من غربي نهر «دجيل» فبدفعت سفن اعدائه نحو الشاطىء فاندفع إليها جنوده فقتلوا من فيها ؟! (٥) ..

وكذلك صنع عند اقتحامه للبصرة ، عندما «نظر في حساب النجوم ، ووقف على

⁽١) (شرح بهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٢٧.

⁽٢) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤١٠ . و (العبر) محلد ٤ ص ١٩ و (شرح مهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٢٧ .

⁽٣) محمد مختار باشا المصرى (التوفيقات الإلهامية) ص ١٢٥ : طبعة بولاق سنة ١٣١٠ هـ .

⁽٤) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤١٠. و(العبر) مجلد ٤ ص ١٩.

⁽٥) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤٢٣.

انكساف القمر ليلة الثلاثاء ١٤ شوال سنة ٢٥٧ هـ.. «فتنبأ بتوقيت نصره على مخالفيه ؟! " (١) ...

- وانه كان فصيح اللهجة «مطبوعاً على الشعر» تنسب اليه ابيات ومقطوعات تناثرت في بعض مصادر التاريخ والتراث ، خصوصاً ماتعلق منها بالثورة وأعان الثوار على الصمود في . القتال ..

من مثل البيتين اللذين يتحدث فيهها عن بسالة المقاتلين من انصاره ، وعن اتجاه ثورته وعدائها للملوك:

> وإنَّا لتصبح اسيافنا منابرهن بطون الأكف ومن مثل قوله في الغزل:

اذا ماانتضين ليوم سفوك وأغادهن رءوس الملوك!

ولما تبينت المنازل بالحمى زفرت اليها زفرة لو حشوتها سرابيل أبدان الحديد المسرد لرقت حواشيها وظلت متونها تلبن كما لانت لداود في الد(٢)

ولم اقض منها حاجة المتورد

أما مذهب على بن محمد، واتجاهه الفكرى، والتيار الذى انتمى إليه من تيارات الفكر الاسلامي ، وتياراته الثورية بالذات ، فإن مصادر الناريخ لا تذكر عنه شيئاً إلا في معرض الذم والقدح والهجوم ! ... ولحسن الحظ فإن الروايات في هذا المحال لا تستعصي على النقد ، من خلال المقارنة والتمحيص...

• فالطبري والمسعودي وابن خلدون يقولون إنه كان على مذهب الخوارج ، والخوارج الأزارقة بالذات .. ولكن ادلتهم لا تنهض للبرهنة على صدق هذه الدعوى ..

فمن ادلة المسعودي على ذلك انه قال في احدى خطبه:

: «الله اكبر، الله اكبر، لا اله الا الله، والله اكبر، ألا لا حكم إلا لله ! .. " لكن الخوارج ، رغم قولهم : لا حكم إلا لله ، وتسميتهم لذلك (بالمحكمة) ، إلا انهم لا ينفردون بهذا القول ، فكل المسلمين يتلون آيات القرآن الكريم التي تقول : (إن الحكم

⁽١) المصدر السابق، جـ ٩ ص ٤٨١.

⁽٢) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٢٧ ، ١٢٨ ، (والأملان ، مفردها : بدن ، وهي : الدرع القصيرة) .

إلا لله) ! (١) .. والخوارج لم يكونوا يرددون عبارة : «لا حكم الالله» ، على هذا النحو ، الا فى وقت «التحكيم» ، الدى انكروه ورفضوه ، فى النزاع بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان ..

ويستدل المسعودي كذلك ، على أن على بن محمدكان على مذهب الخوارج ، بأنه كان يقتل خصومه ، بمن فيهم النساء والأطفال والشيوخ !..

لكن الطبرى ، فى الكثير من الصفحات التى يسجل فيها وقائع الثورة والقتال بينها وبين الدولة يتحدث عن الأسرى الذين أسرتهم الثورة ووضعتهم فى سجونها ، وبينهم الكثير من المقاتلين ، فضلاً عن حديثه الكثير عن استرقاق النساء .. الأمر الذى ينفى عن الثورة الالتزام بمذهب الخوارج فى قتل الخصوم ..

كما يذكر الطبرى فى مواطن عدة _ عرضاً وفى ثنايا الأخبار _ ما ينفى عن ثورة الزنج تهمة سفك الدماء دون تمييز والمغالاة فى القتل عند القتال . . ففى طريق جيش الثورة للاستيلاء على «القادسية » ، خرج رجل من هذه القرية فقتل رجلاً من الثوار ، فهم الثوار أن يأخذوا أهل القرية بجريمة ذلك الرجل ، فنهاهم عن ذلك على بن محمد . . ولما قالوا له :

_ ائذن لنا في انتهاب القرية ، وطلب قاتل صاحبنا ... (قال لهم :)_

ــ لاسبيل إلى ذلك دون أن نعرف ما عند القوم ، وهل فعل القاتل ما فعل عن رأيهم ؟... ونسألهم أن يدفعوه الينا ، فإن فعلوا ، وإلا ساغ لنا قتالهم ! » (٢) .

وعندما دخل قرية «الجعفرية»، وأسر أصحابه نفراً من أهلها، ونهبوا شيئاً من متاعها، عارض هذا المسعى، الذى لم يكن له ما يسيغه، فأطلق سراح الأسرى، بعد أن «وبخهم»، ورد مانهب من قريتهم، وقال لأصحابه: «ألا برئت الذمة ممن انتهب شيئاً من هذه القرية أو سبى منها أحداً، فمن فعل ذلك فقد حلت به العقوبة الموجعة (٣)»!.

ولقد ظفر رجاله بألف وتسعائة سفينة ، عليها حجاج يقصدون مكة ، عن طريق البصرة ، فلم يأسرهم ، ولم يستول على أموالهم ومتاعهم ، وإنما «ناظرهم» ، وعرض عليهم أفكاره ومبادئ ثورته ، وبحث بينهم عن جنود للدولة أو أموال تخصها ، إذ «استحلفهم أنه لا

⁽١) الأنعام: ٧٥، يوسف ٤٠، ٦٧.

⁽۲) (تاریخ الطری) جه ص ٤١٥.

⁽٣) المصدر السابق: جـ ٩ ص ٤٢٠.

مال للسلطان معهم ولا تجارة » ، فلم قالوا له : « معنا رجل من أصحاب السلطان ! » لم يأخذ الرجل بشهادة زملائه عليه ، بل اطلق سراحه هو الآخر عندما حلف له أنه ليس من رجال الدولة وانصار السلطان « فخلى سبيله ، واطلق الحجاج فذهبوا .. ! » (۱) .. وعندما عدل أهل « عبادان » عن قتال الزنج ، بعد تجربة « الأبلة » وهزيمها ، قام الزنج بتحرير ما في « عبادان » من الرقيق ، واستولوا على مافيها من سلاح ، ولم يتعرضوا للناس بمكروه (۲) .. « عبادان » من الرقيق ، واستولوا على مافيها من سلاح ، ولم يتعرضوا للناس بمكروه (۲) ..

فقتال الثورة كان ضد الدولة وانصارها ، وعداؤها كان للسلطان ورجاله ، ولم يكن هناك خلط بين جهاز الدولة وجيشها ومالها وبين عامة الشعب وجمهور الناس !..

أما العنف والقسوة فى معاملة الخصوم ، والتى حكاها المؤرخون عن ثورة الزنج ، فعلاوة على أنها كانت طابع العصر وسنته وخاصة فى الحروب والثورات فإنها لم تكن خاصية اختص بها الثوار .. وروايات هؤلاء المؤرخين تتحدث عن تعذيب أسرى الزنج الذين رفضوا خيانة قائدهم وإفشاء مايعرفون عن دفاعاته وحصونه من أسرار ، وكيف كانوا يصلبون أحياء ! .. وكيف كانت جئتهم تعلق حتى تنتفخ وتتقشر جلودها وتزكم رائحتها الأنوف ! .. وكيف كانوا يذبحون ذبح الشاه ! .. بل وتحكى هذه الروايات كيف أن الموفق وابنه أبو العباس كانوا «يشوون » اسرى الزنج على النار ، وهم احياء ، كما يشوى «الكباب» ! .. صنعوا ذلك مع القائد الزنجى « قرطاس » ، فوضعوا فى دبره سيخاً من حديد ، وأخرجوه من فهه ، وشووه على النار مثل « الكباب » . . وكانوا يسمونه « كردناج » ؟! (٣) . . فلم يكن العنف وقفاً على الثوار ، وإن تكن البشاعة قد اختصت بأعداء هؤلاء الثوار ! ..

وأيضاً يستدل المسعودى على دعواه أنهم كانوا خوارج بأن (المهلبي) على بن ابان ، وهو من قادة الثورة ، خطب الجمعة يوماً فدعا لقائده : على بن محمد ، وترحم على أبى بكر وعمر ، ولم يذكر عثمان ولا علياً . . ولعن جبابرة بنى العباس ، وأبا موسى الأشعرى ، وعمرو ابن العاص ومعاوية بن أبى سفيان ! (1) .

ونحن نقول : إن هذا الموقف هو اقرب إلى مذهب كثير من المسلمين الذين « توقفوا » في

⁽١) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

⁽٢) (شرح نهج الملاعة) جـ ٨ ص ١٤٣.

 ⁽٣) المصدر السابق. جـ٨ ص ٢١١ ، ٢١٢ . (وتذكر بعض الروايات ـ مثل المسعودى ـ أن العباسيين صنعوا ذلك
 بعلى بن محمد .. انظر نفس المصدر .. دات الصفحات) .

⁽٤) (مروج الدهب) جـ ٢ ص ٤٧٠ . ٤٧٨ . وانظر كذلك : بروكلمان (تاريخ الشعوب الإسلامية) ص ٢١٥ . طبعة سيروت سنة ١٩٦٨ م .

الحكم على كل من عثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب وعلى ما حدث فى عهدهما من أحداث وصراعات .. وليس هذا «التوقف» بمذهب أى من فرق الخوارج ، وفرقة الخوارج الأزارقة بالذات .. فهم يؤيدون ويثنون .. (يتولون) .. أبا بكر وعمر ، وأيضاً عثمان فى الشطر الأول من سنوات حكمه ، وعلياً قبل حادثة «التحكيم» ثم يتبرؤون منها بعد ذلك ، من عثمان بعد ماحدث فى سنوات حكمه الأخيرة من احداث رأوها خارجة عن نهج الاسلام فى العدل ، ومن على بعد قبوله «التحكيم».

فخطبة «المهلبي» هي إلى مذهب «التوقف» أقرب منها إلى مذهب الخوارج.. فليس فيها دليل على دعوى المسعودى.. ثم ان الطبرى يذكر ان على بن محمد قد كانت داره، في عاصمة دولته وثورته (المختارة) بالقرب من سوق اسمها: «سوق الحسين» (١١)، ورأى الخوارج في آل البيت لايعقل معه أن يطلقوا أسماء أئمتهم على الأسواق والأحياء في عواصمهم!

ونفس المصادر التي تقول: إن على بن محمد وثورته كانوا على مذهب الخوارج، والأزارقة _ الغلاة _ منهم بالذات، تناقض انفسها وتنقض دعواها عندما تقول إن على بن محمد لم يكن صادقًا في انتسابه إلى آل البيت وإلى العلويين منهم على وجه التحديد (٢) . فلوكان خارجيًا لما انتسب، زورا، إلى العلويين، فرأى الخوارج في العلويين غيرطيب، وهم لا يقيمون للنسب وزنًا حتى يسعون لادعائه! . . وأيضًا فلو كان على بن محمد « مدعيًا » في انتسابه للعلويين، لكان ذلك دليلاً على اعلائه لشأن هذا النسب، وذلك ينفي تمذهبه بمذهب الخوارج! . .

وهم يذكرون أن على بن محمد وثورته كانوا يسيئون معاملة الأسيرات من آل البيت ، ويسترقونهم في منازل الزنج. (٢) .. ولو صح هذا _ وليس بغريب على العصر وحدة الصراع _ فهو ينقض تهمة «ادعاء» النسب العلوى ، فمن يحرص على ادعاء هذا النسب ويسعى لاستثاره لايصنع ذلك بالحرائر من نسل الحسن والحسين!..

وتذكر هذه المصادر كذلك أن جماعة من العلويين ، فيهم على بن احمد بن عيسي بن زيد

⁽۱) (تاریخ الطبری) جـ۹ ص ۹۳۱.

⁽٢) (العبر) مجلد ٤ ص ١٩.

⁽٣) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٤٩.

ابن على ، وعبد الله بن على ، قد انضموا ، فى البصرة ، إلى ثورة الزنج وقائدها (١١) .. وذلك ينفى عن هذه الثورة دعوى تمذهبها بمذهب الخوارج!.. ودعوى انتحال قائدها للنسب العلوى!..

ونحن نميل إلى أن على بن محمد صادق فى انتسابه إلى العلويين ، فليس فى احداث ثورته ، كما ذكرتها المصادر ـ وهى غير متعاطفة معه ، بل معادية له ـ مايشتم منه أنه كان «مستغلاً » لهذا النسب فى شد أزر دعوته وتدعيم قوة ثورته . كما أنه ليس فى أحداث هذه الثورة مايدل على تمذهبها أو تمذهب قائدها بمذهب الخوارج . .

ونحن نلمح في الطبرى عبارة عابرة ، لعل فيها المفتاح لكشف مذهب هذه الثورة واتجاهها الفكرى .. يقول الطبرى : «وكانت اعلام صاحب الزنج بيضاء .. وكانوا مبيضة ؟! » (٢) ..

أعلام الثورة كانت بيضاء اللون .. وعليها كتبوا ، بالأحمر والأخضر: (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله) (٢) ... وكتبوا كذلك اسم على بن محمد (١) ... واللون الأبيض كان لون ثياب هؤلاء الثوار ؟.. ومعروف ان اللون الأسود كان شعار العباسيين _ كانوا مسودة _ منذ ثورتهم على بنى امية .. ونحن نجد في تراث الثورة وتاريخها منذ بداية العصر العباسي ان اللون الأبيض كان شعار الثورة التي قادها النفس الزكية ، محمد بن عبد الله بن الحسن (٩٣ _ ١٤٥ هـ ١٧١٧ م) ضد أبي جعفر المنصور (٩٥ _ ١٥٨ هـ ١٤٧ على من الممتهم كان في ذات الوقت علوياً ، وكان أيضاً من قاتلوا في ثورة زيد بن على ضد الأمويين (١٥ مـ ١٥٨ هـ اللون الأبيض كان شعار التيار الذي ثار اصحابه ضد العباسيين ، والذي كانت قياداته ، غالباً ، لأممة علويين ، ومن نسل زيد بن على بالذات ، لأن هذا الفريق من آل البيت قد ارتبط بفكر المعتزلة ورأيهم المنحاز للثورة ، على عكس الشيعة الإمامية الذي أحجموا عن الثورة ، منتظر بن «المهدي» و«الغائب المنتظر»!.

فهل كان على بن محمد ، وكانت ثورته حلقة في سلسلة ثورات العلويين الزيدية الذين

⁽۱) (تاریخ الطبری) جه ۹ ص ٤٨٧.

⁽٢) المصدر السابق: جـ ٩ ص ٦٣٢.

⁽٣) التوبة : ١١١ .

⁽٤) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤١٣.

 ⁽٥) انظر كتابنا (المعتزلة والثورة) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م. وكذلك دراستنا عن «النفس الزكية»...

تمذهبوا بمذهب المعتزلة في الأصول الخمسة ، التي كانت هي نظريتهم الفكرية ؟؟ .. إننا نميل الى ذلك ، خاصة وإن «التوقف» في الحكم على كل من عثان بن عفان وعلى بن أبي طالب ، كان موقفاً معروفاً في صفوف الاعتزال (١) .. وهو الموقف الذي تشير اليه الخطبة التي أوردها المسعودي للمهلي ، احد قادة ثورة الزنج ..

恭 恭 恭

وبسبب من حجم العنصر البشرى الزنجى فى هذه الثورة ، جمهورا وقادة ومقاتلين ، وهو الحجم الذى جعلها تشتهر «بثورة الزنج» ، شاع فى عدد من الدراسات واستقر فى إفهام الكترة من الناس انها كانت ثورة زنجية ، اى عنصرية ، أشعلها الزنج ضد سادتهم من العرب الأثرياء وملاك الرقيق .. ومن هنا كان منطلق بعض النقد الذى وجه لها والرفض الذى حط من القدر الذى بلغته ومثلته فى تراثنا الثورى وتاريخنا النضالى .. ومن هنا ايضاً جاء تشبيهها بثورة «اسبارتاكوس» ، التى كانت ثورة عبيد ضد السادة الأحرار وضد دولتهم ..

وبادىء ذى بدء .. فإن هذه الثورة لوكانت «ثورة الزنج» ، اشتعلت لتحريرهم من مظالم سادتهم وقسوة مالكيهم لما انتقص ذلك شيئاً من قدرها ولما وضع من مكانها في التاريخ الثورى عند العرب والمسلمين ، فكفاها شرفًا ، بل وتشريفاً لتراثنا الحضارى أن جعلت له ولأهله ثورة كبرى قامت لتحرير العبيد!

غير أن حقائق هذا الجانب من جوانب هذه الثورة تنضيف اليها قسمات تعطيها طابع الشمول الانسانى ، وتتعدى بها اطار الطموح العنصرى للزنج والعبيد . فهى ثورة عربية اسلامية ، نهض بها عرب مسلمون ، زنوجاً كانوا أم غير زنوج . ومصادر التاريخ حاسمة فى الدلالة على هذا الذى نقول ..

فعلى بن محمد قد بدأ الدعوة الى الثورة سنة ٢٤٩ هـ ضد الدولة العباسية ، وكانت هذه الدولة ، يومئذ ، دولة اتراك اعاجم مماليك ، تستر قبحها ومظالمها وعجمتها بعباءة الخلافة العباسية التى لم يكن لخلفائها من السلطة والسلطان ما يتعدى التوقيع على الرقاع والمراسيم!.. فلم تكن دعوته للثورة ، إذن ، موجهة ضد العرب أو الدولة العربية ..

وهو عندما دعا الى الثورة بدأ بدعوة العرب من أهل مدينة «هجر» ، عاصمة

الخياط (الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد) ص ٩٨. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م. وانظر كتابنا (المعتزلة وأصول الحكم) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م.

البحرين .. فكان المستجيبون الأول لدعوته الثورية ، وكانت الطلائع الأولى لهذه الثورة من العرب اهل البحرين .. ومن «هجر» انتقل الى «الاحساء» ، بمحاذاة «هجر، وهى موطن للعرب أيضاً ، فدعا الى الثورة قبائلها العربية ، «ونزل بحى من تميم ، ثم من بنى سعد ، يقال لهرب أيضاً » فدعا الى الثورة قبائلها العرب لدعوة على بن محمد ، وانخرطوا فى صفوف الثورة ، فو وقاتلوا معه عمال الدولة واعوان السلطان ، وبعبارة الطبرى التى يصف بها انتشار الثورة ، فى مراحلتها الاولى هذه ، بين هذه القبائل العربية : «.. واحله أهل البحرين من انفسهم محل النبي ! حتى جبى له الخراج هناك ، ونفذ حكمه بينهم ، وقاتلوا أسباب السلطان بسببه ! ».. اى أن الشكل الأولى والنموذج الأول لدولة هذه الثورة قد قام بين العرب ، وبواسطتهم .. ولم يكن لعنصر «الزنج» حتى ذلك الوقت وتلك المرحلة اى دور أو ذكر فى احداث هذه الثورة .. يكن لعنصر «الزنج» حتى ذلك الوقت وتلك المرحلة من عرب المدن فى البحرين تحول من المدن وعندما تصدت الدولة لحرب على بن محمد واتباعه من عرب المدن فى البحرين تحول من المدن الى البادية .. اى الى محيط عربى كذلك .. وظل يتنقل فى البادية من حى عربى الى حى عربى الى الم البادية .. اى الى محيط عربى كذلك .. وظل يتنقل فى البادية من حى عربى الى حى عربى الحداث فى احداثها .. آخر .. ولا ذكر فى هذه الثورة ولا وزن لهم فى احداثها ..

ولقد استمرت هذه المرحلة من حياة هذه الثورة ، بطبيعتها العربية هذه ، خمس سنوات ، اى حتى معركتها ضد جيش الدولة عند «الردم» (موقع بالبحرين) وهي المعركة التى انتصرت فيها الدولة على الثورة ، فقتل كثير من انصار على بن محمد ، وهم عرب ، فتراجعوا عن نصرته ، وبعبارة الطبرى : « . . فنفرت منه العرب ! () .

وبعد هزيمة «الردم» انتقل على بن محمد الى البصرة .. وفيها كان توجهه بالدعوة الى العرب ، ايضاً ، كى ينخرطوا فى الثورة على الدولة .. فلقد نزل فى بنى ضبيعة _ وهى قبيلة عربية من نزار بن معد بن عدنان _ فكان له فيهم انصار ، اصبح بعضهم زعماء فى الثورة وقادة فى جيشها وأبطالاً مبرزين فى معاركها ، من مثل الاخوة : على بن ابان _ (المعروف بالمهلبي» وكان قائد القواد وامير الأمراء فى الثورة _ ومحمد بن ابان _ والخليل بن ابان ..

• وفى البصرة طاردت الدولة ، وعاملها محمد بن رجاء الحضارى ، على بن محمد وانصاره ، ودخل السجن عدد من اتباعه ، وفيهم ابنه الأكبر وابنته وزوجته .. فترك البصرة ، مع عدد من قادة الثورة ، ذاهبين الى بغداد ، وفى الطريق اليها وقعوا بيد عامل السلطان على

⁽۱) (تاریخ الطبری) جه ۹ ص ٤١٠ ، ٤١١.

⁽١) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤١١.

« واسط » : محمد بن أبى عون ، تم استطاعوا التخلص من قبضته ، وواصلوا رحلتهم إلى بغداد ، فأقاموا بها عاماً كاملاً (١) ..

م حدثت في البصرة احداث جعلت على بن محمد يعود إليها من بغداد فلقد حدث صراع وشبت فتنة بين طائفتين من جنود الدولة بها: «الجند البلالية ، والجند السعدية»، وفي هذا الصراع أطلق سراح السجناء في سجون البصرة ، ومنهم انصار على بن محمد!.. فرجع ليقودهم ، ويواصل بهم ثورته ، لقد وصل وقت السحر ليلة السبت ٢٩ رمضان سنة ٢٥٥هـ (١٠ سبتمبر سنة ٢٦٩م) .. فنزل مع اصحابه بمكان من أرض البصرة يسمى «برنخل» على النهر المسمى «عمود بن المنجم» ..

وفي هذه المرحلة من مراحل الثورة ، أى بعد قرابة السبع سنوات على بدئها ، بدأ انعطافها نحو الزنج .. وكان ريحان بن صالح ، اول زنجى ينخرط فى الثورة (٢) .. فن معسكر الثوار حول البصرة «وجه على بن محمد دعوته الى العبيد من الزنوج .. فاجتمع اليه بشركثير من الغلمان » الذين كانوا يعملون فى ظروف عمل بالغة القسوة ، بمواطن سيل الماء ، يكسحون السباخ والأملاح عن الأرض ، كى تخصب وتجود وتزرع ، فى نواحى الفرات الجنوبية .. وقام على بن محمد خطيباً فى هؤلاء الزنوج فحدثهم عن أهداف ثورته بالنسبة لهم ، وتتلخص فى تحريرهم من الرق ، وتحويلهم الى سادة لأنفسهم ، يتولون الرئاسة ويمتلكون الاموال .. بل وعتلكون ظالميهم ومستغليهم ! .. ولقد اجتهدكى يكتسب ثقتهم ، فأقسم لهم «ألا يغدر بهم ، ولا يخذ لهم ، وأن يملكهم الاموال والضياع ، ولا يدع شيئاً من الاحسان إلا أتى اليهم ! » .

ولقد توافدت الى معسكر الثوار أفواج من العبيد .. وبعبارة ابن خلدون : «تسايل اليه الزنوج واتبعوه ! » .. وشرع يطوف على مواقع عمل الزنوج ، فى مسايل الماء ، حيث يكسحون الملح ، فيقبض على وكلائهم ، ويوثقهم ، ويضم الى جماعته ما بعهدتهم من الغلمان ، وانزعج السادة ملاك العبيد ، فذهب وفد منهم إلى قائد الثورة يساومونه على رد عبيدهم إلىهم لقاء مال يدفعونه إليه .. ولقد دار بينه وبين سادة العبيد ومواليهم ووكلائهم حوار بدأه بقوله :

_ لقد أردت ضرب اعناقكم لما كنتم تأتون الى هؤلاء الغلمان الذين استضعفتموهم

⁽١) المصدر السابق. حـ ٩ ص ٤١٢. و (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٣١.

⁽٢) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٣٢.

وقهرتموهم ، وفعلتم بهم ماحرم الله عليكم أن تفعلوه بهم ، وجعلتم عليهم ما لا يطيقون . فكلمني أصحابي فيكم ، فرأيت إطلاقكم ..

ولكنهم ارادوا مساومته ، فقالوا له :

_ إن هُؤلاء الغلمان أُبّاق _(فارون من سادتهم)_ وهم يهربون منك ، فلا يبقون عليك ولا علينا ؟! فخذ منا مالا واطلقهم لنا !...

ونخضب على بن محمد ، وأمر الغلمان باحضار سعف النخل الأخضر ، وبأن يطرح كل جماعة من العبيد سيدهم السابق أو مولاهم او وكليهم ويضربونه خمسمائة جريدة؟!..

وبعد أن ادبهم ، اطلق سراحهم ، بعد ان اخذ عليهم الأيمان ان لا يكشفوا لقواد الدولة عن مكان معسكره ولا قوة عسكره !..

ثم عبر بمن اجتمع إليه من الغلمان نهر « دجيل » .. وفى يوم عيد الفطر رفع لواء ثورته الأبيض ، وعليه قد كتبت ، بالأحمر والأخضر آية : (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله) ... واسمه واسم ابيه .. وصلى بهم صلاة العيد ، وخطبهم خطبته فأكد لهم أهداف ثورته فى تحريرهم « وذكر لهم ماكانوا علية من سوء الحال ، وأن الله قد استنقذهم ، به وبالثورة ، وإنه يريد أن يرفع أقدارهم .. ويبلغ بهم أعلى الأمور ، وحلف لهم على ذلك ! .. » .

ويبدوانه قد كانت للزنج تجارب مريرة مع ثوار وثورات سبقت ثورة على بن محمد ، الأمر الذي جعل الحصول على ثقتهم أمراً غيريسير. ولقد علموا أن أحد أركان الدولة قد بعث إلى قائد الثورة يعرض عليه أن تكف الدولة عن مطاردته وحربه ، وإن تؤمنه هو وأصحابه في أى مكان توجهوا إليه ، شريطة أن يرد العبيد إلى سادتهم وملاكهم ، وله عن كل عبد خمسة دنانير! .. « أنت آمن على نفسك حيث سلكت من الأرض ، لا يعرض لك أحد ، واردد هؤلاء العبيد على مواليهم ، وآخذ لك عن كل رأس خمسة دنائير! » .

فغصب على بن محمد ، واقسم ليعاقبن صاحب هذه الرسالة .. «ليحرفن داره ، ويبقرن بطن امرأته ، وليخوضن الدماء هناك! .. واجتهد لطمأنة العبيد على صدقه وصدق الثورة فى تحريرهم .. وأعلمهم أنه لا يردهم ولا أحد منهم الى مواليهم ، وحلف لهم على ذلك بالأيمان الغلاظ ، وقال : ليحط بى منكم جماعة ، فإن احسوا منى غدراً فتكوا بى ؟! .. واعلمهم انه لم يخرج لغرض من أغراض الدنيا ، وما خرج إلا غضباً لله ، ولما رأى عليه الناس من الفساد فى

الدين .. وقال لهم : ها انا معكم فى كل حرب ، اشرككم فيها بيدى ، واخاطر معكم فيها بنفسى ! » .

ولقد كان الغلمان الذين انخرطوا فى الثورة طوائف ، جمعهم الرق أو الفقر أو هما معاً ، وميزت بينهم الاصول . ففيهم : الزنج ، وفيهم النوبة ، وفيهم القرماطيون ، وفيهم الفراتيون العرب . ومن عدا الزنج كانوا يفهمون العربية ويتكلمونها ، فكانوا ينقلون احاديث على بن محمد وخطبه الى الزنوج . .

ولقد أدرك الغلمان ، بعد تجاربهم المطمئنة مع هذه الثورة وقائدها ، أنهم بإزاء ثورة قد صدقتهم الوعد ، وقائد يعني ، حقاً ، ما اعلن لهم من مبادىء واهداف «فرضوا عنه ، ودعوا له بالخير ! . . » .

ولقد طارت انباء تلك الثقة التي توطدت بين الزنج والثورة الى مختلف مواقع العمل التي يعمل بها العبيد، فشرعوا في الهرب من سادتهم واللحاق بمعسكرات الثورة، حتى لقد كان سادتهم يحبسونهم في البيوت ويسدون عليهم أبوابها بالبناء أو بالطين كي يحولوا بينهم وبين الهرب إلى معسكرات الثوار؟!.

وكان بجيش الدولة فرق وحاميات زنجية ، اخذت تنسلخ عن الجيش وتنضم إلى الثوار كلم حدث قتال بين جيش الدولة وبين الثوار ، حتى أصبحت هذه المعارك وكأنها عملية «تسليم» للعبيد إلى الثورة يقوم بها جيش الدولة ؟!.. وحتى قال على بن محمد لاصحابه : «إن من امارات تمام امركم ماترون من اتيان هؤلاء القوم بعبيدهم فيسلمونهم إليكم ، فيزيد الله في عددكم (۱) !.

هذا عن مكان الزنج في الثورة.. لقد دعتهم فالتحموا بها في المرحلة الثانية من مراحلها.. وكانت بالنسبة لهم: تحريراً من الرق وانقاذاً من استغلال السادة والموالى والوكلاء، بصرف النظر عن جنس هؤلاء السادة والوكلاء، وأيضاً، فإن هذه الثورة لم تكن وقفاً عليهم ولا خاصة بهم.. لقد كان لهذه الثورة شرف القتال لتحرير العبيد، وإن لم يكن هذا هو هدفها الوحيد.. فلم تكن ثورة عنصرية قام بها الزنج ضد

⁽۱) (تاریخ الطبری) جـ ۹ ص ۱۱۰ـ ۱۱۰ ، ۱۱۱ ، ۱۱۱ ، ۲۲۱ ، ۲۲۱ ، ۲۲۱ ـ ۴۳۰ . و (اا-بر) مجلد ۶ ص ۱۸۰ ، ۱۹ و (تاریخ الشعوب الاسلامیة) ص ۲۱۰ . وفیلیب حتی (تاریخ العرب) «مطول» ص ۲۱۰ . طبعة بیروت سنة ۱۹۵۳ م .

العرب ، وإنما كانت ثورة عامة للذين اختاروا الصراع العنيف طلباً للعدل والحرية ورفضاً لسيطرة الاعاجم الاتراك على الخلفاء العباسيين واستثارهم بخيرات البلاد ..

ولم يعن هذا الدور المتعاظم للزنج فى الثورة انحسار دور غيرهم ، وخاصة العرب ، فى قيادتها وجيشها .. فنى كثير من احداثها واخبارها نطالع دور العنصر العربى ، بل ودوره القيادى ..

- فنى اقتحام الثوار للبصرة (شوال سنة ٧٥٧هـ ٧ سبتمبر سنة ٨٧١م) نهضت الاعراب بدور رئيسي فى الاقتحام، وكان على بن محمد قد عهد إلى سلمان بن موسى الأشعرى _ من قادة جيشه _ بتمرينهم وقيادتهم .. وبعد يومين من القتال انحاز أهل البصرة _ وهم عرب _ إلى صفوف الثوار! (١) ..
- وكذلك تذكر الروايات دور العرب في الثورة وقتالهم في صفوفها ، بمناسبة الحديث عن معركتها ضد جيش الدولة عند الخزيرانية ، على نهر جبى ، تلك المعركة التي قتل فيها من جيش الثورة خلق كثير وبعبارة الطبرى : قتلت فيها الدولة « من البيضان والزنج خلقاً كثيراً ! . . » (٢) .
- كما تذكر اخبار الثورة دور القبائل العربية في نصرتها والقتال بجيشها ، من مثل «الباهلين» و « بني تميم » ، فلقد كانوا يقاتلون مع الزنج جنباً إلى جنب (٣) !..
- كما لعبت الاعراب _ من التجار _ دوراً بارزاً في إمداد الثورة ، مدناً وجيوشاً .
 بالمؤن ، وخاصة في شدائد القتال والحصار⁽¹⁾ ..

فلم يكن دور العرب بأقل من دور الزنج فى الثورة ، كما لم يكن دور أى من العنصرين منفصلاً عن دور الآخر ، لأنها كانت ثورة واحدة ، وعامة ولم تكن العنصرية ملحوظة ، بأى حال من الأحوال ، فى مبادئها أو فى صنوف الثائرين بها .

杂 杂 崇

⁽۱) (تاریخ الطبری) جه ۹ ص ٤٨٢.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤٩١.

⁽٣) المصدر السابق . جه ٩ ص ٢٢٥ ، ٣٣٥ ، ٦٠٧ .

⁽٤) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٦٠٣ ـ ٦٠٦. و (تاريخُ الشعوب الإسلامية) ص ٢١٦.

ولقد استطاعت جيوش الثورة ان تلحق الهزائم الشديدة بجيوش الدولة في عشرات المعارك التي دارت بينها ، وثمرة لهذا القتال الضارى امتدت رقعة الدولة والسلطة التي اقامتها الثورة إلى مساحات كبيرة ومدن وقرى عديدة في كل من العراق والخليج وفارس .. مثل :

- البحرين ، مدناً وبادية .. وهي ولاية على الشاطئ الغربي للخليج .
 - والبصرة .. وهي من اشهر المدن وأهمها بجنوبي العراق ..
- والأبله .. على شاطئ دجلة البصرة ، في زاوية الخليج عند دخوله إلى البصرة .
 - والأهواز .. بفارس ، وكانت تشمل عدة «كور » (قرى) كبيرة .
 - والقادسية .. قرب الكوفة ..
 - وواسط .. بين البصرة والكوفة ..
 - وجنبلاء .. بين واسط والكوفة ..
 - وباذاورد .. مدينة قرب واسط ..
 - والنعانية . على دجلة ، بين واسط وبغداد ..
- والمنصورة .. بطهيئا .. وهم قد بنوها ضمن مابنوا من مدن جديدة حصينة ..
- وجرجرايا .. من اعمال النهروان الأسفل ، بين واسط وبغداد ، من الجانب الشرق .
 - وجبِلُ.. على جانب دجلة من الجانب الشرقى ، بين النعانية وواسط.
 - ورامهرمز . احدى مدن خوزستان . .
- والمنبعة .. بنهر الخميس وكانت ثانية مدن الزنج ، بعد عاصمتهم (المختارة) .. وهي من انشائهم ، مثل العاصمة ..
 - والمذار .. بين واسط والبصرة ..
 - وتستر.. اعظم مدن خوزستان..
 - والبطيحة .. وهي منطقة بها عدة قرى متصلة بين واسط والبصرة ..
 - وخوزستان .. وهي مقاطعة ببلاد فارس ..

- وعبادان .. وهي جزيرة مثلثة في فم دجلة البصرة ..
 - واغلب سواد العراق ، أى ريفها ..

وأنشأت الدولة الثورية عاصمة لها سمتها (المختارة)، بنوها أولاً باللبن، في منطقة تتخللها القنوات وفروع الانهار وتمتلىء بالمستنقعات، ثم حصنوها وجهزوها بما غنموه اثناء القتال.. حتى لقد اصبحت، بمنعتها وحصانتها، وما احاط بها من خنادق واسوار، وما نصب على اسوارها من ادوات الحرب والمحاماة، عنواناً وبرهاناً على ان ثورة الزنج هذه ليست كغيرها من الهبات والثورات التي تكررت في ظل حكم بني العباس.. وبعبارة ابن أبي الحديد، فإن «أبو احمد»، قائد جيش الدولة واخو الحليفة، لما رأى أسوار (المختارة) وتجهيزاتها « رأى مالم ير مثله ممن تقدم من منازعي السلطان!..» ولذلك اعد لقتال هذه الثورة جيشاً قال شهوده يوم خروجه من بغداد: « لقد رأينا جيوشاً كثيرة للخلفاء، فما رأينا مثل هذا الجيش، احسن عدة، واكمل عتاداً وسلاحاً، وأكثر عدداً وجمعاً!..» (١٠).

* * *

وفى هذه الدولة ، التى اقامتها الثورة ، وضعت أهداف الثورة وتعاليمها موضع المارسة والتطبيق . ولم يشغلها القتال المستمر ، الذى لم يهدأ ، تقريباً ، منذ بدء الثورة سنة ٢٤٩هـ وحتى هزيمتها سنة ٢٧٠هـ ، عن إقامة العدل الذي بشرت به ، والمساواة التى دعت إليها ، وتحرير الرقيق من استعباد الاشراف .

وبالرغم من أن أحداث القتال الدامى بين الثورة والدولة قد استأثرت باهتمام المؤرخين فغاب من صفحاتهم الحديث عن النظام المتميز الذى اقامته الثورة على أرضها وفي دولتها ، إلا اننا نستطيع ان نستخلص من اشاراتهم ان هذه الثورة قد اقامت :

* في السياسة:

دولة قوية وكبيرة .. وإذا كانت « دنيا » الناس يومئذ كانت هي الامبراطورية العباسية ، فإن المؤرخين يقولون : ان الزنج قد « اقتسموا الدنيا ! » .. و « اجتمع إليهم من الناس مالا

⁽١) (شرح نهج البلاعة) حـ ٨ ص ١٨٢ ، ١٨٣ ! ٢٥٨.

ينتهى العد والحصر إليه » .. وكان عمال الدولة الثائرة يجمعون لقائدها ، على بن محمد ، الخراج « على عادة السلطان » .. حتى « لقد عظم الحطب وجل ، وخيف على ملك بن العباس ان يذهب وينقرض ! » (۱) ..

وكان على بن محمد هو «أمير المؤمنين» في هذه الدولة التي قامت متحدية لخلافة بني العباس التي سيطر عليها القادة الأتراك الماليك ..

* وفى الاجتماع:

كان نظام الدولة « جماعياً » ، يقوم على التكافل بين ابناء المجتمع ككل ، رافضاً الفلسفة الفردية وما أثمرت من مظالم واستغلال فى الاقتصاد والاجتماع .. ويشهد لذلك ماكتبه نظام الملك عن النظام الاجتماعي والمالي لهذه الثورة ودولتها ، فلقد شبهها « بالمزدكية » التي قررت الملك عن النظام الاجتماعي والمالي بين الجميع (٢) ! ..

كما قامت هذه الثورة بتحرير العبيد ، سوداً وغير سود ، من الرق ، وحررت كل الفقراء الذين انخرطوا فيها من القهر الذى رزحوا تحته وهم يسخرون للعمل فى كسح المياه المالحة من أرض جنوب العراق والخليج وتجهيز هذه الأرض لتدر الخصب والرخاء للسادة والاشراف .. فمنذ اللحظة الأولى لانعطاف هذه الثورة نحو الزنج وسعيها لتحريرهم كان همها دراسة أحوالهم البائسة والعمل لخلاصهم من البؤس الذى يرزحون تحت نيره .. ويحكى «ريان بن صالح» ، وهو أول زنجى ينخرط فى الثورة ، يحكى عن لقائه الأول بقائدها على بن محمد فيقول : « لقد سألنى عن غلمان الشورجيين - (العاملين فى مجارى المياه) - وها يجرى لكل جهاعة منهم من الدقيق والسويق والمتر ، وعمن يعمل فى الشورج - (مسايل يجرى لكل جهاعة منهم من الدقيق والسويق والمتر ، وعمن يعمل فى الشورج - (مسايل المياه) - من الاحرار والعبيد ، فأعلمته ذلك ، فدعانى إلى ماهو عليه - (أى إلى الثورة) - فأجبته . فقال لى : احتل فيمن قدرت عليه من العلمان ، فأقبل بهم إلى ، ووعدنى ان يقودنى - (يجعلنى قائداً) - على من آتيه به منهم ، وان يحسن إلى ! »(") ..

⁽١) المصدر السابق. جـ ٨ ص ١٦٤، ١٦٥.

 ⁽٢) نظام الملك «سياسة نامة» ص ٢٨٥. (انظر دراسة د. فاروق عمر فوزى عن «حركة الزنج وموقعها من الأصالة الثورية العربية» عجلة «آفاق عربية» العراقية. عدد ١١ لسنة ٧٧.

⁽٣) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٣٢.

الصراع .. والنهاية

التاريخ العربى الإسلامى حافل بالثورات التى اشتعلت ضد كل من بنى أمية وبنى العباس .. ولكنه لا يعرف نظيراً لثورة الزنج فى القوة والاستمرار والعنف الذى تميز به صراعها مع الدولة منذ نشبت حتى اليوم الذى هزمت فيه ..

- فثورة زيد بن على (٧٩ ١٢٢هـ ١٩٨ ٧٤٠م) ضد الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك قد اعلنت في الكوفة قبل خمسة أيام من انتهاء شهر المحرم سنة ١٢٢هـ (يناير سنة ٧٤٠م).. ثم هزمت بعد يومين من القتال !..
- وثورة النفس الزكية محمد بن عبد الله بن الحسن (٩٣ ــ ١٤٥هـ ٧١٢ ــ ٧٦٢م) قد قامت بالمدينة ، ضد المنصور العباسي فى أول رجب سنة ١٤٥هـ (٢٦ سبتمبرسنة ٧٦٢م) . . ثم هزمت فى ١٤ رمضان من نفس العام ، أى بعد شهرين ونصف من قيامها ! . .
- وثورة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن (٩٧ ــ ١٤٥هـ ١٧١ ــ ٣٧٦م) اخو النفس الزكية ، اعلنت ، فى البصرة ، ضد المنصور العباس ، فى أول رمضان سنة ١٤٥هـ (٣٣ نوفمبر سنة ٢٦٧م) . . ثم هزمت فى ٢٥ ذى القعدة من نفس العام ، أى بعد أقل من ثلاثة أشهر من قيامها ! . .

وعلى هذا النحوكانت أغلب الثورات ، بل لقدكانت هزيمة الكثير من هذه الثورات تتم فى المعركة الأولى التى يلتقى فيها ثوارها بجيش الدولة الزاحف عليها لسحقها وتصفيتها .. وحتى ثورات الخوارج ، التى كانت شبه مستمرة ، فإنها قد استمرت لما مثلته من حلقات متتالية من الانتفاضات والتمردات والهبات .. كلما هزمت هبة تبعتها ، بعد فترة ، هبة اخرى وهكذا ..

ومن هنا تتميز وتمتاز ثورة الزنج عن كل هذه الثورات تقريباً ، وتكاد أن تنفرد في تراثنا الثورى بالقوة والتأييد الذي ضمن لها البقاء ، في صراع شديد وبالغ العنف مع جيش الدولة ، منذ اندلاعها في سنة ٢٤٩هـ (سنة ٢٨٩م) وحتى هزيمتها في سنة ٢٧٠هـ (سنة ٨٨٣م) .. أي مايزيد على العشرين عاماً .. كما تتميز بالدولة التي اقامتها ، والتي استمرت تقاوم منذ قيامها في سنة ٢٥٥هـ (سبتمبر سنة ٨٦٩م) وحتى الهزيمة في سنة ٢٧٠هـ (سنة ٨٨٩م) ..

ولقد بلغ الصراع بين الثورة وبين الدولة العباسية ، طوال هذه السنوات ، حداً من العنف والقسوة لم يحدث ما يشهه في اية ثورة اخرى .. ولقد ظلت جيوش الدولة تمني بالهزيمة تلو الهزيمة على يد الثوار حتى اضطر الخليفة المعتمد (٢٥٦ ـ ٢٧٩هـ ٨٧٠ ــ ٨٩٢م) إلى تكريس كل موارد الدولة لحرب الزنج ، بل وإلى وضع السلطة الحقيقية في البلاد بيد اخيه أبو احمد الموفق في شهر ربيع الأول سنة ٢٥٨هـ.. ومنذ ذلك التاريخ بدأت الدولة تسخر كل مالديها لخدمة الحيش الذي شرعت في إعداده لمحاربة الثوار . بل لقد اصبحت العاصمة الحقيقية للخلافة هي (الموفقية) التي بناها الموفق تجاه (المختارة) كي يمارس منها الاستعداد والقتال ، واصبح الموفق هو الخليفة الفعلى والحاكم الحقيقي في البلاد .. فلقد كتب إلى عمال الأقاليم والأمصار « بأن يحملوا الأموال إلى بيت ماله في (الموفقية) ، وألا يحمل إلى بيت مال العاصمة الرسمية درهم واحد! » . . حتى لقد هم الخليفة «المعتمد» بالهرب من «سامراء» ، والذهاب إلى مصركي يعيش عند واليها أحمد ابن طولون ، فغادر عاصمته مع عدد من امراء حاشيته وخاصة عماله ، ولما علم «الموفق» بذلك ، كتب إلى «ابن كندا جيق» ان يعترض طريقهم ، ويلقي القبض على الخليفة ويعيده إلى دار الخلافة شبه سجين (١) ! . . وتم له ذلك ، وكان فيه التعبير عن المدى الذي بلغته الدولة في تكريس كل امكانياتها لحرب ثورة الزنج .. لقد غدت السلطة الفعلية في كل مناحي السلطة وكل انحاء الدولة لقائد الجيش ، كما اصبحت كل ثروة الدولة موقوفة على الاستعداد لقتال الثوار!..

وكانت الحرب بين الثورة والدولة تدور في البروفي الانهار معاً لأن عاصمة دولة الثورة _ (المختارة) _ كانت مبانيها تتناثر على شواطئ فروع نهر ابى الخصيب ، وكانت الجسور _ (الكبارى) _ تربط أوصال العاصمة ، وعليها ، براً وبحراً ، تدور المعارك لفك ترابط هذه الأوصال ! . . وإلى جانب الخنادق كانت المياه تستخدم لإعاقة تقدم المحاربين ، عندما تفتح لها الفتحات فتغرق السباخ ! . . وكانت فرق من الزنج تحارب حرب عصابات بحرية ! . . يستخدمون فيها القوارب الصغيرة الملائمة للقنوات الضيقة ، فإذا اشتدت المطاردة حملوا القوارب على ظهورهم واحتموا بالغابات أو المستنقعات ! . .

كذلك كانوا يحفرون في طريق جيش الدولة الآبار ويضعون فيها السفافيد. (اسياخ الحديد التي يشوى عليها اللحم). ثم يغطونها بالحصير المنسوج من القصب ، ويجعلون هذه

⁽١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٨٥ ، ٢٠٠ ـ ٢٠٠ .

الفخاخ حيث اعتادت الخيل ان تسير ، كي تسقط بفرسانها طعماً للسفافيد! (١).

وأمام الحسائر التي منيت بها الدولة ، والتي بلغت في معركة البصرة وحدها ثلاتمائة ألف قتيل (٣٠٠,٠٠٠) ؟!.. فرض على مختلف الولايات والأقاليم ان تضع كل امكانياتها في خدمة القتال .. فجاءت الإمدادات ، من الرجال والأموال والعتاد ، وبنيت سفن الحصار والنقل والقتال ..

ودارت بين الفريقين معارك يومية متصلة حلقات القتال فيها ، لاتعرف التوقف أو الهدنة أو الانقطاع .. وقدم الثوار نماذج من البطولة اضطر خصومهم إلى الاشارة إليها من خلال الهجوم الذى شنوه عليهم والسباب الذى التزموه اثناء وصفهم لأحداث الصراع .. فنى تاريخ الطبرى نلتق بعبارات كثير مثل :

• « وقاتل الفسقة اشد قتال ! » .. و « صبر الفسقة وقاتلوا ! » .. و « صبر الفسقة أشد صبر! » ..

و اشتدت محاماة الفسقة! » (٢) ...

وفي احد المواطن يتحدث الطبرى عن بسالة الثوار في الدفاع عن احد مساجد عاصمتهم (المختارة)، فيقول بأسلوب شديد العداء للزنج: «امر أبو العباس الموفق قائد جيش الدولة ـ اصحابه بالقصد إلى الموضع الذي كان الحبيث! ـ (على بن محمد) ـ اتخذ فيه بناء سماه مسجد الجامع، فاشتدت فيه محاماة الفسفة عن ذلك والذب عنه، بما كان الحبيث يحضهم عليه، ويوهمهم أنه يجب عليهم نصرة المسجد وتعظيمه!.. فيصدقون قوله في ذلك، ويتبعون فيه رأيه، وصعب على اصحاب الموفق ما كانوا يرومون من ذلك، وتطاولت الأيام بالحرب على ذلك الموضع! وصمد مع الفاسق يومئذ نخبة اصحابه وابطالهم والموطنون انفسهم على الصبر معه، فحاموا جهدهم، حتى لقد كانوا يقفون الموقف فيصيب احدهم السهم أو الطعنة أو الضربة فيسقط، فيجذبه الذي إلى جنبه ويقف موقفه اشفاقًا من أن يخلو موقف رجل منهم، فيدخل الخلل على سائر أصحابه!! » (٢٠).

هكذا كانت تدور الحرب . . ايام من القتال الضارى على موقع واحد وصغير ، ومقاتلوا

⁽١) المصدر السابق جـ ٨ ص ١٦٩.

⁽٢) (تاريخ الطري) جه ٩ ص ٦٢٩ ، ١٢٥ ، ١٣٥ ، ١٥٦ .

⁽٣) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٦١٨.

الثورة لا يتزحزح احدهم عن موقعه قيد أنملة ، والحبى يأخذ مكان من مات «حتى لا يخلو موقف رجل منهم فيدخل الحلل على سائر اصحابه! »...

ووسط هؤلاء المقاتلين كان قائدهم على بن محمد «فى دراعة وعامة ونعل وسيف ، وترسه فى يده!» يحارب معهم ، ويشد من ازرهم ، ويجمع من يتفرق منهم بالبوق! (١) .. فلقد كان على بن محمد ثائراً لم يقف ثورته عند «الرفض النظرى» لمظالم عصره ، بل وضع هذا «الرفض» فى التطبيق عندما لم يكتف ، ككثيرين غيره ، بلقب «المهدى» و «الإمام» ، مع الجلوس خلف الاستار! .. لقد كان بطلاً وطن نفسه على ان مكانه الملائم والطبيعى إما أن يكون فوق اعواد المنبر ، إماما وثائراً ، وإما فى احضان الثرى شهيداً من الشهداء!.. وطن نفسه على ذلك ، وعندما استشعرت نفسه فى موطن الخطر وساحات الحرب ما تستشعره نفس الانسان ، اى انسان فى مثل هذه المواطن ، حدثها عن عزمه فقال :

وإذا تنازعني اقول لها قرى موت يريحك أو صعود المنبر ماقد قضي سيكون فاصطبرى له ولك الأمان من الذي لم يقدر! (٢)

هكذا كان القائد .. وهكذا كان الرجال ..

بل لقد شاركت المرأة في هذه الثورة ، واسهمت في القتال .. ويذكر الطبرى ان نساء الزنج قد اشتركوا في معارك اقتحام البصرة ، فكن يجمعن الآجر ويمددن به الرجال (٢) ! ..

والى جانب القتال كان على بن محمد يمارس الدعوة الى ثورته وينشر بين الناس. مبادئها ، فيرسل من اصحابه «من يعظ الناس ويعلمهم بالذى دعاه الى الخروج (الثورة) (1) -» .. ويباشر رعاية اليقظة والانضباط فى صفوف انصاره وجنوده .. فبعد فتح «القادسية» جاءه الخبر أن نفراً من جنوده قد انشغلوا بما وجدوه فيها من خمر ونبيذ «فأتاهم ، واعلمهم ان ذلك لا يجوز لهم ، وحرم النبيذ فى ذلك اليوم عليهم ، وقال لهم : إذكم تلاقون جيوشاً تقاتلونهم ، فدعوا شرب النبيذ والتشاغل به ، فأجابوه لذلك ! .. » (٥)

⁽١) المصدر السابق جـ ٩ ص ٤٣٣ (والدراعة : نوع من الثياب هي عبارة عن جبة مشقوقة من الأمام).

⁽٢) (شرح بهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٢٨.

⁽۳) (تاریخ الطبری) جـ ۹ ص ۴۳۲.

⁽٤) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤٣٣.

⁽٥) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤٢٢.

فهو قد حرم النبيذ على جنوده ، مبالغة فى اليقظة ، ومراعاة لضرورات القتال ، على الرغم من ان المذاهب الاسلامية ، التي حرمت الخمر ، قد احلت شرب النبيذ! ..

وكان للثورة مجلس حرب ، وقيادة عسكرية ، تتألف من قواد ستة ، يجتمعون بقائد الثورة ، للتخطيط ولمتابعة تطورات القتال (١) .. وكان فى مقدمة قادة هذا المجلس ، بعد على بن محمد : على بن ابان المهلبي ، قائد القواد وامير الامراء ، كما ضم هذا المجلس : سلمان بن موسى الشعراني ، وسلمان بن جامع ، واحمد بن مهدى الجبائى ، ويحيى بن محمد البحراني ، ومحمد بن سلم ..

كهاكان لقائد الثورة «كاتب» يتولى ما يشبه منصب «الوزارة» ، هو مجمد بن سمعان .. وكان على بن محمد نموذجاً للقائد الذى يرعى حقوق معاونيه وقادة جيشه .. وعندما اصيب القائد احمد بن مهدى الجبائى فى القتال ، وحمل الى (المختارة» رعى على بن محمد تطبيبه فلما مات حزن عليه حزناً شديداً « وتولى غسله وتكفينه والصلاة عليه والوقوف على قبره إلى أن دفن .. ثم أقبل على اصحابه فوعظهم ، وحدثهم عن موت الجبائى فقال : لقد سمعت وقت قبض روحه زجل الملائكة بالدعاء له والترحم عليه ؟!.. (٢) » .

لقد كان الترابط وثيقاً بين قائد الثورة وبين اركانها ، كما كانت ثقة هؤلاء القادة في اميرهم لا تعرف الحدود . .

وبعد ان اكتملت لجيش الدولة استعدادات لم يسبق لها مثيل في تاريخ تصديها للثورات، استطاعت ان تحرز أول انتصاراتها ضد الثوار بانتزاع مدينة «المنيعة»، ثانية مدنهم، من ايديهم .. وبعدها دارت معارك ضارية في اقليم خوزستان .. ثم بدأت الدولة حصاراً محكماً ، برياً وبحرياً ، عسكرياً واقتصادياً ، لمدينة (المختارة) عاصمة الثوار .. ولقد بدأ الموفق حصاره للمختارة بجيش قوامه ٥٠٠،٠٥ مقاتل ، و١٥٠ سفينة حربية عليها أكثر من ١٠،٠٠٠ ملاح مقاتل ! .. ثم أخذت تتوالى إليه الإمدادات، جنوداً وسفناً وعتاداً ، من من الأقاليم .. جاءه من سامراء ١٠،٠٠٠ جندى بسلاحهم ، وكذلك فعلت الأهواز والبحرين وفارس وغيرها من الأقاليم .. واستمر هذا الحصار مايقرب من اربع سنوات !

⁽١) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤٢١.

⁽٢) (شرح نهج البلاعة) جـ ٨ ص ١٧٤.

⁽٣) (العبر) مجلد ٤ ص ٢٠، ٢١.

واستمرت المعارك طوال هذه السنوات الأربعة ، واتخذت اشكالاً ضارية ، وجديدة ، بل وطريفة في بعض الأحيان ..

• ولقد بنى الموفق ، قبالة (المختارة) ، مدينة جديدة عالية التجهيز ، كبي يمارس منها حصاره وقتاله ضد الثورة ، سماها : (الموفقية) . .

• وعندما كانت سفنه تقترب من (المختارة) كان الثوار يرمونها بأدوات قتالهم ، بل ويصبون عليها الرصاص المذاب بالنار ، فاضطر إلى تغطية سفنه بسقوف من الحشب ألبسها جلود الجواميس وغطاها بالخيش المطلى بصنوف الادوية والعقاقير التي تمنع الاحتراق (١)!

وسدت المنافذ على (المختارة) فتوقفت امداداتها بالاغذية والملابس والعتاد.. ثم احرقت ، اثناء الغارات ، مخازن الحبوب التي كانت بها .. حتى اضر الحصار بإمكانيات المقاومة والصمود لدى الثوار.. ويذكر الطبرى كيف كان الأسير منهم يؤسر ، فيسأل عن عهده بالخبز ، فيعجب من ذلك ! ويذكر ان عهده بالخبز منذ سنة وسنتين (۱) ؟! » ويستطرد ، في موطن آخر ، فيقول : « .. حتى لقد أكلوا لحوم البشر منهم ومن أولادهم ، ونبشوا قبور الموتى ، فيبيعون اكفانهم ويأكلون لحومهم ؟! » ..

ولاينسى الطبرى ان يذكر ان ذلك كان محرماً فى قانون الثورة ، ولكن الضرورة جعلت عقوبته الحبس فقط! يقول: «وكان الخبيث ــ (أى على بن محمد!) ــ لا يعاقب أحداً من فعل شيئاً من ذلك إلا الحبس ، فإذا تطاول حبسه اطلقه!! »(٣).

ومع ذلك ظلوا صامدين!!.

ومع القتال ، بأدوات الحرب ، وبالحصار ، وبالجوع .. احذت الدولة تغرى أنصار الثورة وجنودها كي يهربوا من عاصمتها ، إلى حيث الأمان وإغداق العطاءات .. وكانت تساعد من يريد الهرب على الهروب ، ثم تطعمهم بعد جوع ، وتكسوهم بعد عرى ، وتركبهم الخيول المطهمة وتحملهم على السفن المزينة وتعرضهم أمام أسوار (المختارة) كي يراهم الثوار الجياع المحاصرون الصامدون ، اغراء لهم على الهروب مما هم فيه إلى حيث يطعمون من الجوع ويأمنون من الخوف! (1) ..

杂 柒 柒

⁽١) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٦٢٣. (٣) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٦٣١.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٦٠٨. (٤) المصدر السابق جـ ٩ ص ٨٥٨ ، ٦٠٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٢ .

وكان لابد من نهاية لهذا الصمود الثورى الذى أصبحت له (المختارة) نموذجاً نادر المثال .. مدينة محاصرة ، تصمد أمام امبراطورية ذات جيش جرار ، عالى التجهيز ، قرابة الأربع سنوات !..

وكانت مصر قد اعلنت استقلالها «الذاتى » عن الخلافة العباسية ، تحت حكم احمد ابن طولون (٢٢٠ ـ ٢٧٠هـ ٨٣٥ ـ ٨٨٤م) وكان لابن طولون جيش بالشام يقوده لؤلؤ (غلام أحمد بن طولون) .. فخان لؤلؤ قائده أحمد بن طولون ، وسار بجيشه ـ وكان عظيماً وجراراً يضم جنوداً من الفراغنة ، والأتراك والروم والبربر والسودان ، بلغوا عشرة آلاف «من نخبة الفرسان وانجادهم » (١١ ! ـ فانضم إلى جيش الموفق الذي يحاصر الثوار في (المختارة) .. وعند ذلك أيقنت الدولة من قدرتها على اقتحام عاصمة الثورة .. فبدأ الهجوم ، من الجانب الشرقى للمدينة ، يوم الاثنين ٧ ذي القعدة سنة ٢٦٩ (٢١ هـ (١٨ مايو سنة ٨٨٣ م) .. ودارت المعارك في (المختارة) من موقع إلى موقع ، ومن شارع إلى شارع ، ومن جسر إلى جسر ، واستطاع لؤلؤ وجيش مصر ان يكسر بقايا مقاومة الثوار ..

وعندما أوشكت مقاومة الثوار على الانهيار ، واخذت جموعهم فى التفرق ، وطلب الكثيرون منهم الأمان .. هرب على بن محمد ، إثر معركة ، مع نفر من أصحابه إلى نهر السفيانى ، فلحقه لؤلؤ وجيشه ، فهرب منهم إلى نهر القريرى ، فتبعوه ، فأعلت منهم ووصل إلى نهر المساوان ، فعبره ، واعتصم بجبل وراءه .. ولم ينس الثائر القائد عندما دفعته جموع خصومه إلى الفوار من منزله أن يلتفت إلى هذا المنزل ، وان يتحدث إليه !:

عليك سلام الله ياخير منزل حرجنا وخلفناه غير ذميم فيان تكن الأيام أحدثن فرقة فن ذا الذى من ريبهن سليم؟ (٣)! وعندما انسحب جيش الدولة إلى (الموفقية) عاد على بن محمد مع أصحابه إلى (المختارة) من جديد .. فعاد جيش الدولة للهجوم عليه مرة أخرى يوم الجمعة أول صفر سنة ٧٧٠ (٤) هـ (١٠ اغسطس سنة ٨٨٣م) ، فكانت المعركة النهائية ، حيث تبددت

⁽١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ٢٠٠٧.

 ⁽۲) هكذا يذكر الطبرى في تاريخه جـ٩ ص ٦٤٧. ولكن يوم السابع من ذي القعدة يوافق السبت لا الاثنين. انظر
 (التوفيقات الإلهامية) ص ١٣٥.

⁽٣) (شرح مهج البلاغة) حد ٨ ص ١٢٧.

⁽٤) هكذا فى تاريخ الطبرى. جـ ٩ ص ٣٥٩. وفى (التوفيقات الإلهامية) أن أول صفر سنة ٢٧٠ هـ يوم السبت ، لا الجمعة .

بقايا جيش الثورة ، ولما ضاق الحصار على قائدها قذف بنفسه فى نهر الأمير ، يريد الإفلات من الأسر ، فلحقوا به وقتلوه ، واحتزوا رأسه ، فرفعوها على المعسكر ، ثم أرسلوها إلى بغداد فوصلتها يوم السبت ١٨ جهدى الأولى سنة ٢٧٠هـ (٢٣ نوفمبر سنة ٨٨٣م) (١١) . وسط الزينات والأفراح ! . .

لكن هذه الزينات لم يكن الشعب هو الذى اقامها .. وتلك الأفراح كانت أفراح السلطة والدولة فى الأساس .. فالناس كانوا يدركون أن الذى حسم المعركة ضد الثورة هو الجند المصرى بقيادة لؤلؤ ، وليس الموفق ، على الرغم مما سخر للحرب من سلطات وسلطان وأموال .. ويحكى المؤرخون ان أهل بغداد لما رأوا رأس على بن محمد قد رفعت على سارية يحيط بها الجيش الذى يقوده أبو العباس بن الموفق ، صاحوا هاتفين : «ماشئتم قولوا .. كان الفتح للؤلؤ؟! (٢) » ..

بل ويحكى هؤلاء المؤرخون كيف ان العامة صاحت بعبارات معادية لبنى العباس فى ذلك اليوم الحاشد والمشهود .. صاحوا قائلين : « رحم الله معاوية وزاد » ! ولقد تعجب أبو العباس من هذه الصيحات الاستفزازية ، وتساءل : أما كان الأوفق والأنسب أن يترحموا على «العباس » وابنه « عبد الله » ومن ولد من الخلفاء ؟ ! .. ثم هم بتأديب عامة أهل بغداد « حتى لايعاودون بعد هذا الفعل مثله ! » ، فأصدر إلى «النفاطين » - (عال الحريق بالنفط) - بأن يحرقوا أحياء الجاهير التى هتفت تلك الهتافات المعادية اثناء هذه الاحتفالات .. ولكن العلاء بن صاعد ابن مخلد نصح أبا العباس بالعدول عن إشعال النار في الدور ، وقال له : «أيها الأمير اطال الله بقاءك ! لاتفسد هذا اليوم بجهل عامة لا أخلاق لهم (٣) ! »

وما نحسب إلا ان هؤلاء «العامة » كانوا يعبرون عن مصالحهم التى اغتالتها الدولة ، وعن عواطفهم التى اجتذبتها تلك الثورة التى عاد الجيش يرأس قائدها بعد ان قاتل فى سبيل مبادئها أكثر من عشرين عاماً ! . .

وبذلك انتهت أطول ثورات التاريخ الإسلامي في العصر العباسي وأشدها عنفاً وأكثرها ضحاما .. فلقد فاقت ضحاياها حد الحصر لدى المؤرخين الذين أكثروا من عددها وتعدادها

⁽۱) (تاریخ الطبری) جـ ۹ ص ۹۶۰.

⁽٢) (شرح نهج البلاغة) حـ ٨ ص ٢٠٨ ، ٢٠٩.

⁽٣) المصدر السابق. جـ ٨ ص ٢١٢، ٢١٣.

وبلغت عند أقلهم مبالغة وأشدهم تحفظاً نصف مليون قتيل ؟ ! . . وبعبارة المسعودى ، فى (مروج الذهب) ، « فلقد تكلم الناس فى عدد من قتل ، فالمكثرون يقولون : أفنى من الناس ما لايدركه العدد ! والمقلل يقول : افنى من الناس خمسائة ألف نفر ! وكلا الفريقين يقول فى ذلك ظناً وحدساً ، اذ كان شيئاً لايدرك ولا يضبط ؟ ! » (١) . .

نعم.. انتهت ثورة الزنج ، وطافت الدولة العباسية برأس الثائر الشاعر العالم على بن محمد فى المدن والأمصار والآفاق.. ولكن حلم الإنسان العربى المسلم بالعدل لم ينته بنهاية هذه الثورة .. ولم يتوقف عن اتخاذ «الثورة» سبيلاً لتغيير النظم الظالمة والأوضاع الجائرة .. ولم يصده عن هذا السبيل وعورة الطريق ، ولا فداحة الثمن الذى يدفعه الثوار مهراً لقيام العدل بين الناس ؟!..

* * *

وبعد أن طوى التاريخ صفحة هذه الثورة ، وسطر المؤرخون ، من أعدائها ، ما سطروا عنها من أخبار وروايات ، رأينا إمام الشيعة والبلاغة فى مطلع القرن الخامس الهجرى : الشريف الرضى (٣٥٩ ـ ٣٠٦م - ٩٧٠ ـ ١٠١٦م) يجعل هذه الثورة وقائدها احدى الملاحم التي تنبأ بها الإمام على بن أبى طالب عندما خاطب «الأحنف» فقال : «يا أحنف ، كأنى به وقد سار بالجيش الذي لايكون له غبار ولا لجب ، ولا قعقعة لجم ، ولا حمحمة خيل ، يثيرون الأرض بأقدامهم كأنها أقدام النعام!».

فتلك كانت صفات جيش ثورة الزنج ، لأنه كان جيش فقراء ، وليس جيش أشراف وفرسان يمتطون الحيول التي تثير أقدامها الغبار وتحدث لجمها القعقعة وتنبعث الحمحمة من حناجرها!

ويستطرد الشريف الرضى ، وهو يشرح (نهج البلاغة) للامام على ، فيتحدث عن أن هذه الثورة كانت العقاب الحق للمجتمع الذى خرج عن جادة الصواب وتنكب الطريق الذى حدده روح الاسلام .. مجتمع الترف والاسراف ، والدور المزخرفة ذات الاجنحة !.. جاءته ، لتعاقبه ولتغيره ثورة الفقراء الذين نذروا أنفسهم لقضيتهم دون سواها .. فقتيلهم : شهيد ، لا يندبه ذووه ولايبكي عليه الأحياء ، ومن غاب منهم لا أثر لغيابه ، لأن غيره

⁽١) (مروج الذهب) جري ص ٤٧٩.

يأخذ مكانه كيلا تكون ثغرة في صفوف الثوار يستفيد منها الاعداء !..

ولقد جعل الشريف الرضى أوصاف ثوار الزنج هذه ، أيضا ، إحدى نبؤات الأمام على عندما قال : « ويل لسكككم العامرة ، والدور المزخرفة التي لها اجنحة كأجنحة النسور ، وخراطيم كخراطيم الفيلة ، من أولئك الذين لايندب قتيلهم ، ولايفقد غائبهم ! » .. لأنهم الكثرة والعامة والجمهور « وكلما قتل منهم قتيل سد غيره مسده ، فلا يظهر أثر فقده ! » (١) ..

ونحن إذا قبلنا منطق التنبؤ بأحداث ما يستقبل من الزمان ، استناداً إلى وحدة القوانين والسنن التي تحكم الظواهر الاجتماعية وتطور الصراعات في المجتمعات ، فإن علينا ان نضيف إلى « لمحة » الشريف الرضى كلمات تقول:

إن نبوءة على بن أبي طالب لا تزال قائمة تنتظر التحقيق!.

⁽١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٢٥.

- ۱۰ ـ الماوردى الماوردى - ۳۶۵ ـ ۹۷٤ ـ ۱۰۵۸] طور جدید فی الفکر السیاسی

أبو الحسن الماوردى ، على بن محمد بن حبيب (٣٦٤ ـ ٤٥٠ ـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨م) واحد من مفكرى العرب وعلماء الإسلام الذين يمثلون علامة من العلامات البارزة والمتميزة على درب تطورنا الحضارى وتبلور تراثنا ، خاصة ما تعلق منه بالسياسة والتشريع ..

ولد بالبصرة ، وأخذ عن علمائها المشاهير فى عصره الفقه والحديث وعلومه .. ثم انتقل إلى بغداد ، فواصل فيها تفقهه على أعلام الفقه بها .. ثم أخذ يلتى هناك دروس الفقه والتفسير.

وكانت خلافة بغداد العباسية تعيش عصر ضعفها فى ظل سلطان الدولة البويهية المهيمن عليها .. وكانت المحافظة الفكرية التي التزمتها الخلافة العباسية منذ عهد المتوكل (١٤٧٠ ممر) فى مقدمة أسباب ضعف هذه الدولة ، وهو الضعف الذى جعل سلطانها شكلياً ، ثم أسلمها للزوال ..

وكان البويهيون شيعة يميلون إلى المذهب الزيدى ، الذى يتفق مع المعتزلة فى أصولهم الفكرية الخمسة ، ولذلك قامت فى دولتهم للمعتزلة صحوة فكرية تمثلت فى جهود قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد (١٥٥هـ) وتلاميذه .. بينا اضطر مفكر كالماوردى وهو معتزلى _ إلى كتمان مذهبه ، والتورية فى مؤلفاته إن هو أراد الإشارة إلى أهل الاعتزال وآرائهم! ، لأنه قد اختار _ رغم صلاته الحسنة بالأمراء البويهيين _ أن يعيش فى بغداد ويعمل فى دولة العباسيين ، التى كانت قد حرمت منذ عهد خليفتها القادر (٣٨١ _ ويعمل فى دولة العباسيين ، التى كانت قد حرمت منذ عهد خليفتها القادر (٣٨١ _ واسمته والاعتقاد القادرى)!

وفى ظل هذه الدولة عمل الماوردي وتولى منصب القضاء في عدد من البلاد ، ثم رأس

القضاة في كورة (مقاطعة) «استوا» التي ضمت ثلاثاً وتسعين قرية ، عاصمتها مدينة «جيوشان».. وفي سنة ٤٢٩هـ ، على عهد الخليفة القائم بأمر الله ، تولى الماوردي منصب «أقضى القضاة» ، وهو منصب يلى منصب وزير العدل ـ قاضى القضاة ـ في ذلك . التاريخ.

وإلى جانب التقاليد التي أرساها الماوردى في عمله بالقضاء ، فلقد ترك في مكتبة التراث العربي الإسلامي بناء سامخاً تمثل في اثني عشركتاباً ، يزيد واحد منها _ (الحاوى الكبير في الفقه) _ عن ثلاثين جزءاً .. وفي هذا التراث نجد فكر الماوردى إضافة مبدعة ومبتكرة في عدد من القضايا الفكرية ، وعلامة متميزة تتمثل فيها إحدى نقاط التطور في حركة التأليف والتفكير في تراثنا ..

فله فى الحكمة والأدب تراث يمتاز بسهولة الأسلوب ورقة العبارة ، مع بلاغتها ، وبغزارة المعرفة ورقى المضامين التى تحملها هذه العبارات ، ويكنى أن ننظر فى كتابه (أدب الدنيا والدين) لنرى أرقى المعانى والحكم والمثل ، فى عبارات سهلة وبليغة ـ حتى لقد ظل هذا الكتاب «كتاب مطالعة» فى المدارس المصرية لسنوات طويلة !..

وله فى الفقه ، وفى القضاء والتشريع آثار قنن فيها وبها الشريعة ، وسجل عبقرية علماء الفقه الإسلامي فى صناعة القانون ، هذا إلى لمحات تعلى من قدر القاضى عندما يضع لذوى السلطان والتسلط الحدود والمعاسر!

وله في التفسير.. والنبوات .. والنحو آثار ...

في علم السياسة:

غير أن أهم الآثار الفكرية التي تركها الماوردى ، هي في تقديرى ، آثاره الفكرية السياسية فله ـ من حيث الكم ـ في هذا الميدان :

١ _ كتاب الأحكام السلطانية ..

٢ ــ ونصيحة الملوك.

٣ ــ وتسهيل النظر

٤ ـ وقوانين الوزارة وسياسة الملك.

كما أن كتاباته الفقهية والقضائية ، وكذلك كتابة (أدب الدنيا والدين) ذات صلة وثيقة بالفكر السياسي والتشريع ، وأخطر من «الكم » في هذا الميدان ، فإن الماوردي عمل طليعة مدرسة في الفكر السياسي بتراثنا ، وانتقالة جديدة متميزة على درب تطورنا في هذا الميدان .. فقبل الماوردي كانت مباحث السياسة والإدارة والولايات ، وفي مقدمتها الولاية العامة ، وهي الإمامة والحلافة ، كانت هذه المباحث ــ رغم أنها من الفروع وليست من الأصول في نظر كل فرق الإسلام ، باستثناء الشيعة ــ كانت تأتى في كتب علم الكلام ، يوردها مفكرو الشيعة في صلب كتب علم الكلام ــ وموضوعه أصول الدين . ويوردها مفكرو المعتزلة وكل أهل السنة في نهاية كتب الأصول ـ علم الكلام ـ وقبل الانتقال إلى كتب الفروع ـ الفقه ـ ..

وكان السبب في ذلك أن بداية التأليف في مبحث الإمامة قد كان لمفكري الشيعة ، وهي عندهم من أركان الدين وأصوله ، فذكروها في كتب الأصول .. فلما انبرى المعتزلة ، ومن بعدهم باقى الفرق ، للرد عليهم ، جرت عادتهم بذكر هذا المبحث في نهاية كتب الأصول علم الكلام وبعبارة الإمام الغزالي (١٠٥٩ - ١١١١ م) (فإن نظرية الإمامة ليست من المهات ، ولكلام من فن المعقولات فيها ، بل من الفقهيات ... ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ، فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار! » (١) .. وكما يقول الإيمى والجرحاني (فإن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد ، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين ... وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا ، إذ جرت عادة المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم ! .. » (٢) .

ولقد ظلت هذه العادة جارية ومتبعة .. كما ظلت تحدث اللبس الذي يفيد مذهب الشيعة بسبب وضع المباحث السياسية في كتب أصول الدين ، الأمر الذي يلقي ظلا لا توحى بأن الإمامية ونظم الحكم والولايات إنما هي أمور دينية ، الفصل فيها للوحي لا للبشر ، وهي ظلال وشبهات تفيد القائلين «بالسلطة الدينية » والحكم وفق نظرية «الحق الإلهي » ..

ومن هنا تأتى أهمية الماوردى عندما جاء فصحح هذا الخطأ ، بعدوله عن هذه «العادة» ، وتمثيله دور الرائد في هذا المجال .. ولقد كان تصحيح الماوردي واضحاً

⁽١) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ١٣٤. طبعة صبيح ــ القاهرة.

⁽٢) [شرح ألمواقف] جـ ٣ ص ٢٦١ طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ.

وعميقاً ، فهو لم ينتقل بمبحث الإمامة ونظام الحكم من كتب علم الكلام إلى كتب الفقه ، بل أفرد لهذا الفن كتاباً خاصاً ومؤلفاً منفرداً ، هو كتابه عن (الأحكام السلطانية) الذى جاء أول مؤلف فى تراثنا يؤرخ لاستقلال هذا الفن عن الفقه وعن الكلام .. ذلك الاستقلال الذى أبرز الطابع المدنى لهذا المبحث وأسهم فى تبديد الظلال التى أضفت الطبيعة الدينية على مباحث السياسة فى تراث المسلمين السنين ..

والماوردى يحدثنا عن إنجازه هذا فى مقدمة (الأحكام السلطانية) فيقول: «ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق ، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها ، مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير ، أفردت لها كتاباً .. » (١) ... وهو هنا لايصحح فقط سنة خاطئة فى التصنيف ، بل يشير إلى اتساع مجالات هذا الفن فى الحياة العربية الإسلامية ، الأمر الذى استحالت معه امكانية اطلاع أهله وأربابه على مجالاته ومباحثه وسط مباحث غيره من الفنون ..

الإنسان : اجتماعي . . والسلطة : مدنية :

وإذا أغنت هذه الإشارات ، فى مثل هذا المقام ، عن التفصيل ، ودلت على تميز فن السياسة عن غيره ، ومجى الماوردى وكتابه علامة على هذا التميز والاستقلال ، فإن قولنا عنه بأنه كان البداية والطليعة لمدرسة فى الفكر السياسى العربي الإسلامى أبرزت الطابع المدنى للسياسة ، إن قولنا هذا له شواهد كثيرة ، وعليه أكثر من دليل ..

ق فالماوردى فى كتابه هذا يفرد فصولاً للأمور السياسية [وفيها: السلطة العليا (الإمامة) ـ والوزارة ـ وإمارة الأقالم ـ والحرب ـ والقضاء ـ والشئون الاقتصادية].. ثم يفرد فصولاً للولايات الدينية ، والتى تأتى تبعاً للولايات السياسية [مثل إمارة الحج ، وتقدم الإمام للصلاة إماماً].. وهو بذلك يميز بين هذين النوعين من الولايات .. بل لقد جعل عنوان كتابه [الأحكام السلطانية والولايات الدينية].. مثبتاً المغايرة بينها..

• وهو ، قبل ابن خلدون [١٣٣٧ ـ ١٤٠٦ م] وقبل مفكرى عصر النهضة الأوروبي أبرز وأكد الطابع الاجتماعي للإنسان ، فهو حيوان اجتماعي ومدنى بطبعه ، وذلك هو سر تكون المجتمعات ، صغيرها وكبيرها ، والسبب في نشأة السلطة في هذه المجتمعات .. فهي

⁽١) ص ٣ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م

سلطة مدنية تعالج المشكلات الناشئة عن «مدنية» الإنسان الطبيعية .. وكما يقول «فإن الإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه ، واستعانته صفة لازمة لطبعه ، وخلقه _ [بكسر الخاء وسكون اللام] _ قائمة فى جوهره ... » (١) .

• والإنسان ، عند الماوردى ، ليس الفرد معزولاً عن مجتمعه ، لأنه قد قرر أن «اجتماعيته » طبع وجبلة فى جوهره .. كما أنه ليس المجموع والجمع دونما نظر للفرد وذاتيته ، بل نراه يؤكد النظرة المتوازنة ، التى ترعى ماللفرد وما للمجموع ، ليس على نحو من التوازن السطحى الذى يفصل بينهما ويناقض ، بل على أساس أن صلاح الفرد مرتبط ومشروط بصلاح المجموع ، وصلاح المجموع لا يتحقق إلا بصلاح الأفراد كأفراد ! .. يطرق الماوردى هذه الفكرة الأهم والأكثر تقدماً وتطوراً فيقول : « ... واعلم أن صلاح الدنيا يعتبر من وجهين :

أولها: ماينتظم به أمور جملتها ..

والثاني : مايصلح به حال كل واحد من أهلها ..

فها شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه ، لأن من صلحت حاله ، مع فساد الدنيا ، واختلال أمورها ، لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها ، ويقدح فيه اختلالها ، لأنه منها يستمد ، ولها يستعد . ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا ، وانتظام أمورها ، لم يجد لصلاحها لذة ، ولا لاستقامتها أثراً ، لأن الإنسان دنيا نفسه ، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه ، لأن نفسه أخص ، وحاله أمس ، فصار نظره إلى مايخصه مصروفاً ، وفكره على ما يمسه موقوفاً .. » (٢) .

● على هذا النحو ربط الماوردى بين الإنسان الفرد ومجتمع الناس المكون من الأفراد: مصلحة ، وسعادة وشقاء . . وعلى نحو جديد ومبتكر وعميق ربط بين الفرد والجمع عندما تناول قضية «الشكل» الأمثل الذي يحقق للأمة الاستفادة المثلى من مبدأ «الشورى» في السياسة ، كفلسفة لنظام الحكم في الإسلام . .

فهو يعرض لمذاهب الأمم وآراء المفكرين في هذا «الشكل».. فيذكر بعد تحبيذه للشورى وحديثه عن ضرورتها للحاكم والأمة أن مذهب الفرس وفكرهم السياسي يرى أن

⁽١) [أدب الدنيا والدين] ص ١٣٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

⁽٢) المصدر السابق. ص ١٣٤.

تكون للشورى جمعية يلتقى فيها ذوو الرأى ، حتى إذا عرض أحدهم فكرة كان المجال قائماً وفسيحاً للنقد والتعديل والتوضيح . . تم يذكر مذاهب أمم أخرى حبذ مفكروها السياسيون أن تكون الشورى فردية ، حيث تتآح للخبير ذى الرأى فرصة التأمل ووصف الدواء للداء ، كما يفعل الدارس والعالم إزاء القضايا التي يعرض لها بالبحث والتمحيص ، وهو نمط فى الشورى يضمن براءة المشورة من تملق الجمع ومن الطمع فى «الحظوة بالصواب ، فإن القرائح إذا يضمن براءة المشورة من تملق الجمع ومن الطمع فى «الحظوة بالصواب ، فإن القرائح إذا انفردت استكدها الفكر ، واستفرغها الاجتهاد ، وإذا اجتمعت فوضت » وغالباً ماتتبع الرأى البراق الذى يلقى إليها فى الابتداء!

وبعد عرض مذاهب الأمم ومفكريها ، يدلى الماوردى بدلوه ، فيحبذ «شكلاً » للشورى يجمع بين هذين «الشكلين» ، على أن يختص كل «شكل» بنمط محدد من القضايا والمشكلات ، أو بمرحلة معينة من مراحل المشورة والاجتهاد ..

فإذا كانت القضايا المعروضة للتشاور واضحة ، لايصعب تبين الفساد فيها من الصلاح ، وكان المطلوب الحكم : «هل هي صواب؟ أم خطأ؟ » كان اجتماع أهل الشورى هو الأمثل .. أما إذا كانت الأمور والقضايا مبهمة ، تستدعى الدراسة والتمحيص ، فانفراد المستشار بالقضية مطلوب ، حتى إذا اهتدى فيها إلى رأى مدروس ، كان الوضع مهيأ لاجتماع المستشارين لعرض ثمرات بحثهم والانتهاء إلى الرأى الذى قرروه .. وبعبارته ، فإن الأفضل في مثل هذه الحالة « انفراد كل واحد بفكره ، وخلوه بخاطره ، ليجتهد في الجواب ، ثم يقع الكشف عنه : أخطأ هو؟ أم صواب؟ فيكون الاجتهاد في الجواب منفرداً ، والكشف عن الصواب مجتمعاً لأن الانفراد في الاجتهاد أوضح ، والاجتماع على المناظرة أبلغ ! » (١) .

والماوردى عندما يقدم لنا هذه الإضافة التي أضافها للفكر السياسي في عصره ، إنما يجمع مزايا الفرد إلى مزايا المجموع ، وهو بذلك ينبىء عن أصالته التي تنبع من أرض الحضارة التي اتخذت الموقف المتوازن ورفضت التطرف ، على اختلاف مواقعة ، وفي كل الميادين .. وهو بهذا الفكر ، أيضا ، يسبق عصرنا ، فما حدثنا عنه هنا هو نفس مانجده اليوم في مجالس الشورى بمختلف الديمقراطيات .. خبراء ولجان محدودة العدد تدرس وستجلى الأمور ، ثم اجتماع موسع لتقرير الأصح والأنفع وتحديد الخطأ والصواب ..

⁽١) المصدر السابق. ص ٢٩٢، ٢٩٣.

لقد كان الماوردى ، ولا يزال ، خاصة فى الفكر السياسى ، عالماً ينتظر كوكبة من المستكشفين ، وذلك حتى تتأصل لأمتنا نظرتها المستقبلية ، وتتدعم وتثبت خطواتها على درب التقدم الطويل .

* * *

الماوردى _ وقواعد الإصلاح الاجتماعي :

عالم الفكر السياسي عند الماوردي ، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب [٣٦٤ - ٥٤ه عدى ١٠٥٨ - ٩٧٤ ما حافل بالنظريات والنظرات التي تكشف للباحث عن عمق وأصالة وإبداع صاغها هذا المفكر في أسلوب سهل رشيق وبليغ – ويشهد لصدق هذه المقولة أن السياسة عند الماوردي لم تأت كلها في صورة أفكار مباشرة ونظم وقواعد وتشريعات بل إن بين ثنايا آثاره التي قد لايحسبها البعض ذات صلة بالفكر السياسي نجد أصولاً وقواعد للإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي يقدمها الرجل للعرب والمسلمين .. وكتاب الماوردي [أدب الدنيا والدين] نموذج في ذلك . فبينا هو معقود لترغيب القارئ في الأخلاق والفضائل الدينية والآداب الاجتماعية ، وتزكيتها – بعد عرض مزاياها – بإيراد ما يرشحها من قرآن ، وسنة ، وأدب عربي ، وترات أجنبي ، إذا نحن في هذا الكتاب ، وبين ثناياه ، حيال نظرات ونظريات عبقرية في السياسة والإصلاح ..

قواعد الإصلاح الدنيوي :

فنى صفحات من هذا الكتاب يتحدث الماوردى عن القواعد التى يراها ضرورية لإصلاح الحياة الدنيا وصلاح الإنسان فيها .. وهذا الصلاح يراه الرجل الشرط والمقدمة لصلاح الدين ، فالقاعدة التى استقرت لدى مفكرى الدين والدنيا فى تراثنا وحضارتنا هى : إن صلاح الأبدان مقدم على صلاح الأديان .. وبعبارة الإمام الغزالى [١٠٥٩ _ هى : إن صلاح الأبدان مقدم على صلاح الأديان .. وبعبارة الإمام العزالى [١٠٥٩ _ يتوصل إلا بنظام الدنيا .. فنظام الدين ، بالمعرفة والعبادة ، لا يتوصل إلى بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات ، من : الكسوة ، والمسكن ، والأقوات ، والأمن ... فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهات

الضرورية ... إن نظام الدنيا شرط لنظام الدين ؟ » (١) .

ومن هذا المنطلق الفكرى «الواقعى » الذى ساد الحضارة العربية الإسلامية كان اهتمام الماوردى ، المفكر الإسلامى والسياسى والمشرع ، بالقواعد اللازمة لإصلاح المجتمع والحياة الدنيوية للإنسان ..

وعند الماوردى أن القواعد الأصلية والأصيلة التي يتوقف على قيامها فى ألمجتمع صلاح هذا المجتمع وسعادة الناس فيه هي ست قواعد كلية : الدين .. والسلطة . والعدل .. والأمن .. والخصب .. والأمل !..

وهي قواعد عامة ، تندرج تحتها تفصيلات وتفريعات ، وترتبط ببعضها بعلائق وأسباب ... والوقوف على مدى تحقيقها لصلاح المجتمع وسعادة الإنسان ، وعلى دلالتها على عبقرية الماوردى ، كمصلح اجتماعي ، يتطلب وقفات قصيرة ونظرات متأملة أمام كل قاعدة منها على انفراد ..

القاعدة الأولى: الدين المتبع:

والماوردى يشترط أن يكون المدين كى يؤتى ثماره ــ متبعاً ، أى أن يتدين به الناس ، بمعنى أن يمارسوه فى سلوكهم ، لا أن تكون تعاليمه ووصاياه حبيسة الكتب والشعارات أو مادة لستر المنكرات وبضائع للتجارات !

وعنده أن التدين بالدين ليس تعبداً فقط ولا هو بالأمر المقطوع الصلة بالغايات وأهداف الإصلاح ، وإلا لما كان له مكان بين قواعد الإصلاح .. فالتدين لابد وأن يصرف أصحابه عن الشهوات ويكبح جاح الإرادات أن تتعدى حدود الاعتدال ...

وهو لا ينسى أن ينبه ، على لسان بعض الحكماء ، على أن الآداب اللازمة لصلاح المجتمع لاينفرد بتقريرها الدين ، وليست بقاصرة على شريعته ، لأن حياة الناس لها جانب مدنى ، أى سياسى ، وكما أن للدين أدباً يتمثل فى شريعته فإن للسياسة هى الأخرى آداباً ، وأدب الشريعة يدعو الإنسان لأداء الفروض ، ويجعله عادلاً مع نفسه ، بينا يختص الأدب السياسى بعارة الدنيا وزينتها ، والتخلق به يجعل الإنسان عادلاً مع الآخرين .. ذلك أن

⁽١) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ١٣٥ طبعة صبيح ، القاهرة .

«الأدب أدبان: أدب شريعة ، وأدب سياسة ، فأدب الشريعة: ما أدى الفرض ، وأدب السياسة : ما عمر الأرض ... ومن ترك الفرض فقد ظلم نفسه ، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره !... » .

وينبه الماوردى إلى أن الأدبين «كلاهما يرجع إلى العدل » ــ الذى هو القاعدة الثالثة من قواعد الإصلاح ــ لأن العدل هو الشرط لتحقق « سلامة السلطان وعارة البلدان » . .

والقاعدة الثانية: السلطان القاهر:

والسلطان القاهر ، عند الماوردى ، هو السلطة القوية المهابة ، لا بمعنى المستبدة الجائرة ، إذ العدل عنده ، كما قدمنا وكما سنذكر ، هو الأساس . وإنما بمعنى السلطة التي توفر لأهل العمل والصلاح وللإنسان الخير في المجتمع أن ينمى قدراته وملكاته ويزيد من تمرات أعاله ، وذلك بتوجيه القوة والهيبة ضد الفئات والأفراد الجانحة إلى الظلم والإجرام والانحراف عن قواعد العدل وأسس الإصلاح . .

فعلى السلطة أن تعمل على التأليف بين التيارات والأهواء المختلفة والقلوب المتفرقة ، وأن تأخذ على أيدى المتغلبين والمتعادين ، وأن تهذب أو تكبح الجامح من الغرائزكي لايجلب الأضرار ..

وفي حديث الماوردي عن السلطة والسلطان ينبه إلى دور العقيدة الدينية في بناء الدول عند نشأتها ، ويتحدث عن إسهام الدين في تأليف قلوب الجاعة التي تبنى دولتها الواحدة ، وكيف «أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب ، حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث _ [أى دوام] _ ولا لأيامه صفو ، وكان سلطان قهر ومفسد دهر!.. » .. وهذه لمحة ذكية من مفكر في عمران المجتمعات وقيام دولها ، تنبىء عن المكانة العالية التي أحلها للفكر والنظريات والعقائد بين الأسس الضرورية لبناء الداطة والسلطان في أى مجتمع من المجتمعات .. والماوردي بفكرته هذه يسبق ابن خلدون (١٣٣٧ _ ١٤٠٠م] الذي تحدث هو الآخر عن هذه القضية في مقدمة تاريخه () ..

⁽١) [المقدمة] ص ١٧٤ ، ١٢٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ

والقاعدة الثالثة: العدل الشامل:

والعدل عند الماوردى مأخوذ من «الاعتدال»، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل .. كما نقول فى الموقف السليم إنه الوسط المعتدل بين الإفراط والتفريط .. وهو عنده ، وبعبارته : «إحدى قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلا به ! .. » ولهذا كانت قاعدة العدل سبباً تتوقف عليه أشياء عديدة هي من ضرورات الصلاح للمجتمعات .. فالألفة والتآلف مرجعها إلى العدل ، إذ أن الظلم والمظالم تمزق الجاعات والمجتمعات ... والطاعة من المحكومين لحكامهم لا تتأتى إلا في المجتمع العادل ، لأن الظلم يوجد الانقياد الجبرى ، أما الطاعة الاختيارية _ ولابد أن تكون اختيارية كي تسمى طاعة _ فلا مكان لها في البيئات التي يسودها الظلم ويتسلط عليها الظلمة ... وعمران البلاد .. ونمو الأموال ... وكثرة النسل ... بل وقيام الأمن لصاحب السلطة والسلطان .. كل ذلك موقوف على قيام العدل بين الناس ..

والعدل الذي عناه الماوردي هنا ليس لفئة أو قلة أو طائفة ، لأنه يقيده بقيد: «الشامل»! أي العام بين الجميع ..

ثم هو يقسم العدل إلى قسمين فهناك عدل الإنسان مع نفسه ، فلا يظلمها برضاه عند ظلمها ، ولا يرضى لها تجاوز حدود الاعتدال .. وهناك عدل الإنسان مع من سواه .. عدله مع من هم أدنى منه ، كالحاكم مع المحكوم ، والرثيس مع المرؤوس ، باتباع الأمور الميسورة ، واجتناب ما هو عسير ، والبعد عن التسلط بالقوة ، والتخلق بالحق في السيرة والسلوك ..

وهناك عدل الإنسان مع من فوقه ، كالحكوم مع حاكمه العادل ، والصحاب مع رئيسهم ، وهو يتحقق بإخلاص الطاعة ، وتقديم أسباب النصر ومقوماته ، وصدق الولاء ..

وهناك ، أخيراً ، عدل الإنسان مع أقرانه وأنداده ، وهو يتحقق بالامتناع عن الاستطالة والاستعلاء ، والبعد عن الإدلال والمن ، وكف الأذى والضرر عن هؤلاء الأقران ..

ويخلص الماوردي إلى الحديث عن المضار التي تنجم عن تنكب طريق العدل والانحراف

عن هذه القاعدة الرئيسية من قواعد الصلاح والإصلاح ، فيقول : « ... ولست تجد فساداً إلا وسبب نتيجته الحروج فيه عن حال العدل إلى ماليس بعدل ، من حالتي الزيادة والنقصان . فإذن : لاشيء أنفع من العدل ، كما أنه لاشيء أضر مما ليس بعدل ! » .

والقاعدة الرابعة: الأمن العام:

والماوردى يسترط لتحقق قاعدة الإصلاح هذه أن يكون أترها عاماً وشاملاً للجميع ، لأن للأمن عنده أهدافاً ولقيامه ثمرات ، ذلك أن آثاره لاتقف عند طمأنة الناس واطمئنانهم ـ وهى فى ذاتها هامة ومطلوبة ـ بل تتعدى هذه الطمأنينة ، التى هى بدورها ـ . عند الماوردى ـ ذات أثر فعال فى الحياة المادية لمجتمع الإنسان الآمن . .

فإذا تحققت ، بالأمن ، الطمأنينة للنفوس ، انبعث وانتشرت الهمم والطاقات الكامنة في الناس تبحث عن تحقيق ذوات أصحابها في مختلف الميادين والمجالات وحلت السكينة بنفس الإنسان البرىء ، وخفف الأمن من الإحساس بالضعف لدى الضعيف ، فنمت بذلك أسباب الثروة والقوة في هذا المجتمع الآمن ، ذلك « لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم ، ويحجزهم عن تصرفهم ، ويكفهم عن أسباب المواد _ [الثروة] _ التي بها قوام أودهم ، وانتظام جملتهم ! . . » .

وعند الماوردى أن قاعدة الأمن ، هي الأخرى في كثير من جوانبها نتيجة من نتائج . قاعدة العدل ، كما أن «الجور من نتائج ماليس بعدل !.. » .

والقاعدة الخامسة: الخصب الدارّ:

أى مصادر الخصب والنماء المادى التي تدر الخيرات في المجتمع المطلوب له الصلاح ..

والماوردي يحدد مصادر هذا الخصب في مصدرين:

١ - المواد الأولية: وأغلبها يأتى من الأسباب الإلهية، وعمل هذه الأسباب وآثارها في الطبيعة، فلا دخل فيها لإرادة الإنسان، من حيث الإيجاد، اللهم إلا من حيث الإيجاد،

العدل الإنساني ، إذ في ظلال العدل تنمو هذه المواد الأولية ، بينما تلحق أضرار الجور والظلم حتى موارد الطبيعة وموادها !..

٢ ـ المكاسب : المتمثلة فى الجهود والأعمال التى يبذلها الناس فى هذا المجتمع ، وبها يتم التشكيل والتصنيع والتجميل ، وكذلك التنمية للموارد التى أفاضها الخالق فى الطبيعة لأجل الإنسان ..

وعند الماوردى : إن هذا الحصب ، المتمثل فى ثروة المجتمع ، طبيعية وإنسانية ، يجب أن تعم تمراته وتشمل مجموع الناس ، لا أن تستأثر به قلة منهم كائنة من كانت ، وعن طريق التكافل والمساواة يتم تعميم هذه الثمار .. وبعبارته هو ، فإن هذا الحصب يجب أن «تتسع النفوس به فى الأحوال ، ويشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال » .

وهذا الخصب ، الذى هو ثروة مادية ، ينبه الماوردى إلى أن له آثاراً خلقية وسلوكية فى حياة الناس! إذا هو عم الجميع ، فهنا تلعب الثروة دوراً فى تقويم السلوك والرقى بقواعد الأخلاق فى المجتمعات ، لأن الاشتراك فى الثروة بين « ذوى الإكثار والإقلال » ينشأ عنه أن « يقل فى الناس الحسد ، وينتنى عنهم تباغض العدم _ [أى حقد وبغضاء المعدمين] _ وتتسع النفوس فى التوسع ، وتكثر المؤاساة _ [المساواة والمعاونة والمساهمة] _ والتواصل ، وذلك من أقوى الدواعى لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها » ... ثم يحمل الماوردى وجهة نظره هذه عندما يحدد أن الغنى الحق هو الذي تنبعث عنه آثار طيبة فى اخلاقيات الأمة ، فيقول معللاً: « ... يحدد أن الغنى الحق هو الذي يورث الأمانة والسخاء ! .. » .

والقاعدة السادسة: الأمل الفسيح:

وبحديث الماوردى عنها يضع يدنا على لمحة من لمحات عبقريته الفكرية .. فهو يريد للمجتمع شباباً دائماً لا يعرف اليأس ولا القنوط ، ولا يقع فريسة « للقناعة » إذا ما تعلق الأمر بالتقدم والطموح والبناء والتجديد والاختراع ..

فلابد لبناة المجتمع من أمل يدفعهم لمواصلة البناء ، ولابد أن يكون هذا الأمل فسيحاً حتى يتخطى بهم حدود حاجاتهم الآنية ومستلزمات حياتهم القصيرة ، فهم يعملون عمل الخالدين ، لأنهم ، وإن قصرت بهم الأعمار عن الخلود ، بمثابة قطرات في بحر الحياة الخالد

دائماً وأبداً ، وهم بالعمل الذي ينميه الأمل يحققون لهذه القطرات في هذا البحر مقومات الحلود !

ولولا هذا الأمل لما كتب الأقدمون لقراء جاءوا بعد عصرهم بقرون وقرون ، ولما أبدع المبدعون تلك الآثار الخالدات على مر الدهور ، ولما غرس الشيخ الفانى غراسه الذى يعلم يقيناً أن ثمراته لن يحين قطافها إلا بعد رحيله عن هذه الحياة .. فالكل يعطى ، ولسان حاله يقول : أعطى من قبلنا ، فنعمنا ، فلنعط نحن ، لينعم من يأتى من بعد .. فذلك هو الشرط الضرورى لاستمرار وعمران الحياة ... وهو شرط لايتحقق إلا بالأمل الفسيح !..

وبعبارات الماوردى فإن هذا الأمل الفسيح هو الذى « يبعث على اقتناء مايقصر العمر عن استيعابه ، ويبعث على اقتناء ماليس يؤمل فى دركه بحياة أربابه ، ولولا أن الثانى يرتفق بما أنشأه الأول ، حتى يصير به مستغنياً ، لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء مايحتاجون إليه من منازل السكنى ، وأراضى الحرث ، وفى ذلك من الإعواز وتعذر الإمكان مالاخفاء به فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال حتى عمر الدنيا ، فتم صلاحها ، وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرن و [جيل] – بعد قرن، فيتم الثانى ما أبقاه الأول من عهرتها، ويرم الثالث ماأحدثه الثانى من شعثها ، لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة ، وأمورها على ممر الدهور منتظمة . ولو قصرت الآمال ، ماتجاوز الواحد حاجة يومه ، ولا تعدى ضرورة وقته ، ولكانت تنتقل إلى من بعده خراباً . . . ثم تنتقل إلى من بعده بأسوأ من ذلك حالاً ، حتى لاينمى بها نبت ، ولا يمكن فيها لبث ! . . . » .

وصدق رسول الله عَلِيْكُ ، إذ يقول : إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم غرسة فليغرسها ، إن هو استطاع ؟!.

هكذا عرض الماوردى قواعده الإصلاحية الست ، التى رآها ضرورة لصلاح أحوال الدنيا وانتظام أمورها .. وذلك عندما خاطب الإنسان فى كتابه [أدب الدنيا والدين] قائلاً : «أعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ، ستة أشياء .. وهى : دين متبع ... وسلطان قاهر ... وعدل شامل ... وأمن عام ... وخصب دائم ... وأمل فسيح ! فإن كملت فيها كمل صلاحها .. » (١) .

水 水 谷

⁽١) ص ١٣٥ ـ ١٣٨ ، ١٤١ ـ ١٤٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .

الماوردي . . والمصادر المادية لحياة الإنسان

من السمات البارزة التي تميز بها الفكر الإسلامي : سمة الموقف المتوازن الذي اتخذه في العديد من القضايا والمشكلات بين موقفين مغرقين في التطرف ، ومن ثم ملتقيان على الخطأ والفساد !

وليس مبعث هذا الموقف المتوازن فى الفكر الإسلامي هو التلفيق بين المتناقضات ، ولا « الوسطية » بمعنى الهروب من مواجهة جوهر المعضلة وإغماض الأعين وتعطيل العقول عن العمل لإيجاد الحلول ، ولامبعثه كذلك التقليد للقاعدة التي أرساها أرسطو : عن أن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين ! . .

ذلك أن هذا الموقف المتوازن التى اتسم به الفكر الإسلامي حيال قضايا عديدة ، منها مثلاً : المادة والروح ، و : الفرد والجاعة ، و : الحرية والمسئولية (الضرورة) .. الخ .. الخ .. إن هذا الموقف إنما ينبع من نظرة واقعية وإدراك تجريبي علمي لما بين هذه «الأقطاب » من علاقات ، فالفكر الإسلامي يدرك ويؤكد ، ويؤسس نتائجه ، على حقائق ترى أن وجود تناقض بين هذه المحاور والأقطاب لا يعني انتفاء العلاقات بينها ، فالعلاقات والروابط قائمة ، بل وكثيرة إلى الحد الذي يجعل استقلال طرف منها أو انفراده دون الآخر هو أمر داخل في نطاق المستحيلات ، ولذلك فإن النظرة الواقعية المقدرة لقدر هذه العلاقات وخطرها تزكي نظاق المستحيلات ، ولذلك فإن النظرة الواقعية المقدرة لقدر هذه العلاقات وخطرها تزكي وسطاً ، أي حقاً ، يضمن البعد عن التطوف الخاطئ في أي اتجاه من الاتجاهات ..

ولقد كانت العلاقة بين المادة والروح أحد الميادين الفكرية التي اتخذ فيها الفكر الإسلامي موقفه المتوازن بين طرفى الصراع ، فهو قد رفض تعذيب الجسد لحساب تنمية الروح ، ومن ثم رفض الإغراق فى الزهد ، وعزف عن الرهبنة ، وطلب إلى رهبان الليل أن يكونوا فرسان النهار! ، وأدخل العمل والكد والجهاد فى إطار الشعائر والعبادات!. وهو ، أيضاً ، رفض الشهوانية المادية ووضع القيود والحدود التي تهذب الغرائز الحيوانية ، وأباح لهذه الغرائز طرقاً ومسالك تستفرغ بعض طاقاتها وتتسامى ببعضها الآخر.

ولقد نبه القرآن الكريم ، في مواطن كثيرة ، إلى هذا الموقف المتميز ، وقدمه على أنه الموقف الوحيد المتفق مع «الطبيعة» التي خلق عليها الإنسان : «وما جعلناهم جسداً لا

يأكلون الطعام وما كانوا خالدين » (١) .. ومن هنا دخلت مباحث الحياة المادية للإنسان المسلم ، وللإنسان عموماً ، دائرة الدراسات الإسلامية ، ورأينا فقهاء الإسلام ومشرعى قوانينه يطرقون من مباحث هذا الحقل ماظل دائماً ، في الحضارات الأخرى ، غريبا عن مباحث مثل هؤلاء الرجال ... ففقهاؤنا ومشرعونا ليسو رجال دين ، يقتصر اهتامهم على مباحث الروح أو الأخلاق ، لأن ديننا لا يعرف للدين رجلاً يختص به ، وإنما عرفت حضارتنا علماء في الدين وفي الدنيا معاً .. ومباحث هؤلاء الفقهاء والمشرعين في الجوانب المادية للحياة لا تأتي ولا تساق بمعزل عن فكرهم الديني ، لأن الإدراك لعلائق الطرفين قد أثمرت فكراً واقعياً زاوج بينها عندما استخدم أصحابه المنهج العلمي الذي ربط الظواهر ونظر للقضايا من كل الزوايا وعلى ضوء ما اكتنفها من عوامل ولابسها من ظروف ..

وفى مجال التطبيق ، وضرب الأمثلة ، سنجد الكثير والكثير .. وسنجد ، أيضاً ، من بين هذا الكثير ذلك الموقف الذى تناول به مفكر ومشرع وفقيه إسلامى عملاق ، مثل أبى الحسن الماوردى ، على بن محمد بن حبيب [٣٦٤ ـ ٥٥ هـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨م] البناء المادى فى المجتمع ، ومصادر الثروة ، الطبيعى منها والإنسانى ، والوسائل الإنسانية لتنمية هذه الثروة ، وترتيب هذه الوسائل ، من حيث الشرف والرفعة ، ثم حدود مطامح الإنسان وآفاق مطامعه ، فى حيازة الثروات ، وأيها مشروع ؟ وأيها يتجاوز نطاق المشروع ؟ ا ... بل وأيها يقل عن المشروع ؟ ا ... بل وأيها يقل عن المشروع ؟ ا ...

ونحن نستطيع ـ كى نضع يدنا على تصور الماوردى هذا ـ أن نسير مع فكره فى تسلسل يكتمل لنا باكتمال حلقاته هذا التصور . ولعل أفضل سبيل لذلك هو أن نقدم فكره فى عدد من النقاط :

١ - دور الطبيعة: عند الماوردى أن دور الطبيعة، في ميدان الحياة المادية للإنسان، أي ثروته واقتصاده - بلغة عصرنا - هو دور من يقدم «المادة الحام» (الأولية)، ويضع «الأسباب» التي تنتظر «الطلب» و «الكسب» والجهد الإنساني الذي يخرجها من دور إلى حال إلى حال ..

٢ ـ ودور الإنسان : أما دور الإنسان فيسميه «الطلب » بمعنى السعى والكسب والعمل الذي يستثمر المادة الأولية ويصوعها وفقاً للاحتياجات .. وأداة الإنسان الأولى في سعيه هذا

⁽١) الأنبياء: ٨.

هي : العقل ، فهو سبيل الإنسان إلى تحصيل المادة وصياغتها من جديد . .

وأيضاً فإن أسباب هذا التحصيل وسبل تلك الصياغة هي متعددة ومتنوعة ، فالإنسان لا يلبي احتياجاته المادية بنمط إنتاجي واحد ، بل تتعدد لديه مصادر الرزق وتتنوع عنده الحرف وسبل الانتاج ... وهذا التنوع لايجب أن يكون سبب فرقة بين الذين يحترفون هذه السبل ، بل يجب أن يكون سبب ائتلاف ، فللائتلاف كان التنوع وللتكامل كان التعدد ، لا للتناقض والتناحر والاختلاف ..

تلك هي قاعدة الحياة المادية للإنسان ، وعلى سلامتها تقوم سلامة دنياه ، بل وسلامة دينه أيضا ... يقول : إن « من أسباب الألفة الجامعة : المادة الكافية ، لأن حاجة الإنسان لازمة ، لا يعرى منها بشر ، قال الله تعالى : « وما جعلناهم جسداً لايأكلون الطعام وماكانوا خالدين » . فإذا عدم المادة ، التي هي قوام نفسه ، لم تدم له حياة ولم يستقم له دين ، وإذا تعذر شيء منها عليه ، لحقه من الوهن في نفسه ، والاختلال في دنياه ، بقدر ما تعذر من المادة عليه ، لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله ، ويختل باختلاله ... وأسباب المادة مختلفة ، وجهات المكاسب متشعبة ، ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها ، وتشعب جهاتها توسعة لطلابها ... هداهم إليها بعقولهم ، وأرشدهم إليها بطباعهم ... حكمة منه سبحانه وتعالى ... » .

- س مصادر المادة: أما المصادر التي تمثلت فيها مادة الطبيعة الأولية ، فإنها حلى عصر الماوردي وفي تراثه _ قائمة في النبات ، والحيوان. أي في النبات الذي ينمو نمواً ذاتياً لا دخل فيه لجهد الإنسان ، وكذلك الحيوان البرى الذي لا يدخل في تربيته عمل الإنسان .. فها مصدران طبيعيان يندرجان تحت « فيض » الخالق و يتميزان عن « كسب » الإنسان ..
- 2 _ وكسب الإنسان : يضيف إلى مصادر المادة ، تارة بالخلق وأخرى بالتنمية والتحسين . فهو ينمى ويحسن النبات بجعل «الزراعة » صناعة تقوم على الجهد الإنساني والفكر المنظم ، بعد أن وقفت بها الطبيعة عند مادتها الأولى ومستواها الذي لم يعد كافياً لتلبية احتياجات الانسان ...

وهو ينمى ويحسن كذلك « الحيوان المتناسل » ، مستخدما الأصول والهبات التي قدمتها له الطبيعة في هذا الميدان . . ثم هو يضيف إلى مصادر الطبيعة هذه مصادر أخرى ترتبط بها ،

وذلك عندما ينشىء : « التجارة » و « الصناعة » فتصبح بذلك حرفه وصنائعه ومصادر حياته المادية أربعة :

أ ـ الزراعة : التي أصبحت ، بمادتها الطبيعية وجهد الإنسان فيها ، صناعة ، بعد أن كانت مجرد مادة أولية محدودة ..

ب ـ والحيوان .. الذى أضاف العمل الإنسان إلى ثروته وقيمته الأولية كما وكيفاً جديداً ،
 فأصبحت تربيته صناعة أيضا ..

جــ والتجارة .. التى أنشأها الإنسان مستخدماً فى إنشائها مواد الطبيعة وإضافاته إليها ، ثم جهده فى المبادلة والتنظيم ..

د ـ والصناعة .. التي تعددت حرفها وكثرت مجالاتها ، وتنوعت أسماؤها .. والتي نشأت لتلبي الحاجات وتطور الحياة ..

هكذا يرسم الماوردى هيكل الحياة المادية والاقتصادية لمجتمعة وعصره ، فيقول : «... فأما المادة فهى حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها ، وهي شيئان : نبت نام ، وحيوان متناسل ... وهي أصبول الأموال . وأما الكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى المادة والتصرف المؤدى إلى الحاجة ، وذلك من وجهين : أحدهما : تقلب في تجارة ، والثاني : تصرف في صناعة ، وهذان هما فرع لوجهي المادة . فصارت أسباب المواد المألوفة ، وجهات المكاسب المعروفة ، من أربعة أوجه : نماء زراعة ، ونتاج حيوان ، وربح تجارة ، وكسب صناعة ... » .

٥ ـ مصادر المادة وأصناف الناس: وبعد ذلك يتحدث الماوردى عن ارتباط كل مصدر من مصادر الحياة المادية هذه ببيئة معينة واختصاصه بطبقة أو فئة من الناس.

أ فالزراعة .. هي المصدر الأول لحياة الإنسان المتحضر ، أي غير البدوى ، لأنها ترتبط بالاستقرار وبناء القرى والأمصار ، ومن ثم فإنها تمثل طوراً متقدماً ومتحضراً في سلم التقدم الإنساني إذا ماقيست بحياة البدو والبداوة .. ثم إن نفعها أعم ، لأن ثمراتها تتعدى حدود من عارسها لتشمل كل الناس .

ب والانتاج الحيواني .. هو مصدر الحياة لسكان البادية _ على عهد الماوردي _ ومن
 يعيشون في الحيام ، لأن سهولة تنقل الحيوان جعلته الأنسب لحياة الرحل الذين لايقر لهم

قرار ، كما ناسبت قلة حاجاته ، وأيضاً نوع انتاجه ، والطابع الفقير والجاف لحياة البدو في · الصحراء ..

جــ أما التجارة .. التي هي فرع تفرع عن الزراعة والإنتاج الحيواني معاً ، فإن الماوردي يقسمها إلى قسمين ، وذلك من حيث شرفها ونفعها للناس .. فهي إذا كانت في الحواضر والأمصار ، وتمت بلا انتقال أو مخاطرة ، فهي غالباً ماتعتمد ، في الربح ، على تحين الفرص ، وادخار السلع حتى تشح فيرتفع ثمنها ، أو جمعها من الأسواق واحتكارها حتى ترتفع أسعارها .. ومثل هذه التجارة ضارة ، والاحتراف بها احتراف لمهنة رديئة ، ولذلك « فقد رغب عنها ذوو الأقدار ، وزهد فيها ذوو الأخطار ! » .

أما إذا جاء ربح التجارة من السفر والمخاطرة ، فإن سبب الربح عندئذ يكون مشروعاً ، واحترافها ، لذلك ، يكون مرغوباً « وهذا أليق بأهل المروءة ، وأعم جدوى ومنفعة » للناس !

دـ أما عن الصناعة .. والتى تتعلق بمواد : الزراعة ، والحيوان ، والتجارة .. فإن شرفها ، ومن ثم شرف العاملين بها يرجع إلى مكان «الفكر» فيها ، ودوره فى خلق ثمراتها وتطور وسائلها ؟!..

فالماوردى يحدثنا عن أن الصناعة تعتمد على عنصرين رئيسيين يقدمها الإنسان كى تكون لديه صناعة من الصناعات .. عنصر: الفكر، وعنصر: العمل والجهد البدنى .. وعلى ضوء العلاقة بين هذين العنصرين، ووفق النسب التى تحدد قدر كل منها للآخر، جاء تقسيم الماوردى للصناعة، وجاءت فروع كل قسيم من أقسامها ..

فهي عنده ثلاثة أقسام:

أ_ صناعة فكو: مادتها الفكر، ولا علاقة لأهلها بمارسة «العمل» [البدنى واليدوى] _ كا نقول _ . . وهذه الصناعة «الفكرية» منها ما يقف عند «الأفكار النظرية» . . ومنها مايختص بالنتائج التى تؤدى إليها هذه الأفكار النظرية! «فالمفكر» السياسي ، هو من النوع الأول . و «المشتغل» بالسياسة ، هو من النوع الثانى . فالأول _ بعبارة الماوردى _ : «ما وقف على التدبيرات الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة ، كسياسة الناس ، وتدبير البلاد . . ، والثانى : هو المشتغل « بما أدت إليه المعلومات الحادثة عن الأفكار النظرية . . . » .

ب_ وصناعة عمل: وهى التى يمارس أهلها بذل «الجهد البدنى» فى صناعتهم. وتنقسم، هى الأخرى، إلى قسمين، وفق مقدار الفكر والعلم والتعليم فيها.. فنها ما هو: «عمل صناعى».. ومنها ماهو «عمل بهيمى».. والذى رفع قدر «العمل» الأول هو اعتهاده واسترشاده بالفكر والعلم، والذى هبط «بالعمل» الثانى إلى الحد الذى وصف معه «بالبهيمى»، هو تجرده من الفكر، واقتصاره على الجهد البدنى الذى يستوى فيه الحيوان، حتى غير الناطق منه!.. فالعلم والفكر والمعرفة ليست، فقط، مصادر لتنمية ثمار الصناعة، بل ومقياس لشرفها، عند الماوردى، الذى يقول: إن «العمل الصناعى هو الأعلى رتبة، لأنه يحتاج إلى معاطاة فى تعلمه، ومعاناة فى تصوره، فصار بهذه النسبة من المعلومات الفكرية.. أما العمل البهمى فهو صناعة كد، وآلة مهنة.. تقتصر عليها النفوس الرذلة، وتقف عندها الطبائع الخاسئة ألى».».

جـ _ أما الصناعة المشتركة بين الفكو والعمل .. والتي هي «حرف» يتجاور فيها «الفكر» و «العمل » ، فهي تنقسم ، أيضاً ، إلى قسمين ، تبعاً لنسبة الفكو إلى العمل لدى أصحابها .. فحرفة «الكتابة » _ أي كتابة الدواوين _ مثلاً تعلو في مرتبتها على حرفة «البناء» لأن دور الفكر في «الكتابة الديوانية » أكبر وأخطر من دوره عند من يحترف صناعة «البناء» ..

وإذا كانت حياة الناس المادية ، وتقسيم العمل فى مجتمعاتهم قد تطلبت ذلك التنوع ، فإن التكامل والائتلاف هو الغاية ، لا التنافر والاختلاف . فالله سبحانه قد أراد ذلك للناس « فى طلب مكاسبهم . . ليكون ذلك سبباً لألفتهم ،» . .

7 - الإنسان .. وحيازة الثروة : واخيراً .. وبعد أن عرض الماوردى لمصادر ثورة المجتمع ، وفضل الطبيعة فيها ، ودور الإنسان في التحسين والتنمية ، ومكان الصناعات من الفكر ، وتوزيعها على أهلها .. بعد ذلك كله عرض لقضية هامة تتعلق بنصيب كل إنسان من هذه الثروة ، ومقدار ماتجوز له حيازته ، الأمر الذي تتفاوت فيه مذاهب الناس ، ومن ثم تتفاوت بسببه الأوصاف والنعوت التي يطلقها الماوردي على أهل هذه المذاهب والمواقف والآراء ..

ومفكرنا الماوردى ينطلق هنا ، أيضاً ، من موقف المفكر الواعى بضرورة الموازنة بين حاجات الفرد وحاجات الآخرين .. ومن ثم كان المعيار الذى حدده للمذهب الذى يجبذه فى حيازة الثروة هو معيار «الحاجة والكفاية ».

أ_ فهن الناس من يطلبون من الثروة قدر «الكفاية والحاجة ».. وهؤلاء هم أصحاب الموقف الأمثل.. لأنهم أصحاب الموقف «المتوسط » بين الإفراط والتفريط.. فهم إيجابيون ، يطلبون حظهم من ماديات الحياة ، وهم لا يتجاوزون في طلبهم هذا حدود الكفاية والحاجة ، ومن ثم لا يتجاوزون حدود الاعتدال .. والماوردي يمتدح هذا الموقف ، ويسنده بالسنة النبوية ، وبالحكم المأثورة .. فيقول : إن حال من يطلب من «أسباب المواد وجهات الكسب قدر كفايته ، ويلتمس وفق حاجته ، من غير أن يتعدى إلى زيادة عليها ، أو يقتصر على نقصان منها ، هي أحمد أحوال الطالبين ، وأعدل مراتب المقتصدين . وقد روى عن رسول الله أنه قال : أوحى الله تعالى إلى كلمات ، فلخلن في أذنى ، ووقرن في قلبي : من أعطى فضل ماله فهو خير له ، ومن أمسك فهو شر له ، ولا يلوم الله على كفاف ... وحكى عن ابن فضل ماله فهو خير له ، ومن أمسك فهو شر له ، ولا يلوم الله على كفاف ... وحكى عن ابن المعتمر السلمي ، قال : الناس ثلاثة أصناف : اغنياء ، وفقراء ، وأوساط . فالفقراء موتى ، إلا من عصمه الله تعالى بتوقع الغير له من اغناه الله بعز القناعة ، والأغنياء سكارى ، إلا من عصمه الله تعالى بتوقع الغير الكسر الغين وفتح الياء : المتغيرات والحوادث] _ وأكثر الخير مع أكثر الأوساط ، وأكثر الشر مع أكثر الفقراء والأغنياء ، لسخط الفقر وبطر الغنى ! » .

هذا عن الذين يطلبون «الكفاية والحاجة»..

ب ـ ومن الناس من لايطلبون الكفاية ، ولكنهم يقنعون بالكفاية ، ويتركون «الفضول » أى الزيادة عن كفايتهم ، وهم يشتركون مع أصحاب الموقف الأول فى الوقوف عند حدود «الكفاية » ، ولكنهم لايتساوون معهم فى الشرف ، لأن الأولين عملوا وطلبوا الكفاية ، أما هؤلاء فإنهم لم يعملوا أو لم يطلبوا ، بل جاءتهم الثروة اتفاقاً ، فاكتفوا منها بقدر كفايتهم ، ولذلك كانوا _ لكونهم غير عاملين _ أدنى مرتبة من الأولين .. فهم وسط ! وموقفهم هو الموقف الأوسط !

جــ ومن الناس من يقصرون فى تحصيل أسباب المواد ويديرون ظهورهم لجهات الكسب والتكسب ، فلا يحصلون كفايتهم ولايحصلون على حاجاتهم ، وهم يعللون قصورهم وتقصيرهم بالكسل ، أو التواكل ، أو الزهد فى الدنيا ومادياتها ـ وهؤلاء ، عند الماوردى ، هم أهل العجز والحرمان . . فهم عجزة عن الوفاء بسنة الله فى خلقه ، وهم بذلك قد حرموا أنفسهم طيبات هذه الحياة . .

د_ ومن الناس من هم أدنى مرتبة من متعمدى الزهد والتواكل هؤلاء .. أولئك هم الذين لا يسلكون سبيل التخطيط لحياتهم المادية وعلاقتهم بالثورة ووجوه الكسب ، بل يقفون

عندما يأتيهم ، قل أوكثر ، ويكتفون بما سنح لهم من مواد الحياة .. ومنزلة هؤلاء ، عند الماوردى ، هي أدنى منازل القانعين !

هـ وأخيراً .. فهناك من يطلبون من الثروة والمادة ووجوه الكسب ما يزيد عن كفايتهم وحاجتهم .. وجميع هؤلاء مذموم ، فى نظو الماوردى ، ولكن درجاتهم ومنازلهم تتفاوت تبعاً لمقاصدهم من طلب الزيادة عن الكفايات ..

• فمن يطلب الزيادة عن كفايته وحاجته لشهوة .. كان فى المرتبة المذمومة من بين فرقاء هذا الصنف ، لأنه « ليس للشهوات حد متناه » تقف عنده ، الأمر الذى يجعل من تقوده شهواته إلى جمع المزيد كمثل « البهيمة التى قد انصرف طلبها إلى ماتدعو إليه شهواتها ، فلا تنزجر عنه بعقل ، ولا تنكف عنه بقناعة .. ! .. » .

• ومن يطلب الزيادة عن كفايته وحاجته كى ينفقها فى وجوه الخير.. هو الوحيد المعذور من بين طالبي الزيادة عن الكفايات والحاجات.

• ومن يطلب الزيادة كى يدخرها لورثته ، فهو الشتى !.. «شتى بجمعها ، مأخوذ بوزرها ، قد استحقُ اللوم من وجوه لاتخفى على ذى لب ! ».. كما يقول الماوردى.

• أما صاحب الموقف الأسوأ بين طالبي الزيادة عن الكفاية ، فهو ذلك الذي يجمع المال حباً في جمعه .. فمن « يجمع المال ويطلب المكاثرة ، استحلاء لجمعه ، وشغفاً باحتجانه _ [الاستئثار به] ، فهذا أسوأ الناس حالاً فيه ، وأشدهم حرماناً له ! .. » لأنه غالباً ما يحرم نفسه حتى من حدود كفايته وحاجته ! (١)

张 张 张

هكذا عرض الماوردى تصوره لحياة المجتمع المادية .. مصادرها .. وسبل الكسب والعمل فيها .. ومقادير الفائدة منها والشرف فيها .. وكذلك للحدود التي يجب أو يحسن بالانسان أن يقف بمطامحه عندها .. وهو بذلك قد برهن على أصالة المنهج العلمي في تراث العرب المسلمين ، ذلك المنهج الذي جعل أسلافنا يضعون دراساتهم لحياة المجتمع المادية ، إنتاحه ،

⁽۱) انظر فى فكر الماوردى حول كل تلك القضايا كتابه [أدب الدنيا والدين] ص ۲۰۸ ــ ۲۲۴ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .

وعلاقات المنتجين لثروته ، يضعونها ضمن تصور الإسلام ، كدين وحضارة ، لكل مايخص الإنسان ويتعلق به من شئون..

كما برهن على وضوح الموقف المتوازن الذى ميز فكر هذه الحضارة حيال القضايا التى تطرف حيالها أطراف ابتعد بهم تطرفهم عن الموقف العلمى الصحيح.

أبو الوليد بن رشد [٥٢٠ ـ ١١٩٨ م] العقبل العربي في القمة

حياته في سطور:

- * هو أبوالوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد .
- * ولد سنة ١١٢٦م (٥٢٠هـ) في مدينة قرطبة بالأندلس ، وكانت أُسرته ذات نفوذ سياسي وعلمي وإداري كبير ، وكان جده قاضيًا لقرطبة ، ومن كبار فقهاء المذهب المالكي ، وصاحب محاولات في التوفيق ما بين الحكمة والشريعة .
- * درس الطب على أبى جعفر هارون ، وأبى مروان بن جربول البلنسي ، واستفاد في الفلسفة من ابن باجة وابن طفيل .
- * وبرع كذلك فى علم الكلام ، وتعد آثاره الكلامية الثلاثة ، (تهافت التهافت) و (مناهج الأدلة) و (فصل المقال) أبرز آثار عصره فى هذا الباب .
 - * بدأ التأليف والكتابة عندما بلغ السادسة والثلاثين من عمره.
- * تولى قضاء «أشبيلية » سنة ١١٦٩ م (سنة ٥٦٤ هـ) ، ثم تولى منصب قاضى القضاة ____ وهو يعادل منصب وزير العدل ___ بقرطبة سنة ١١٧١ م (سنة ٥٦٦ هـ).
- * حل محل ابن طفیل عندما تقدمت به السن فی بلاط مراکش کطبیب خاص للسلطان سنة ۱۱۸۲ م (سنة ۵۸۲ هـ).
- * استمرت علاقته بالسلطان المنصور أبو يوسف يعقوب بعد وفاة أبيه السلطان أبو يعقوب سنة ١١٨٤ م (سنة ٥٨٠ هـ).
- * حدثت محنته سنة ١١٩٥م (سنة ٥٩١م)، فنني إلى مدينة أليسانة ، على مقربة من قرطبة ، مع عدد من المشتغلين بالحكمة والعلوم ، وأُحرقت كتبه ، وحرمت على الناس دراسة الفلسفة ، لكن هذه المحنة لم تستمر طويلاً ، فعاد ثانية إلى بلاط السلطان ، كما عادت للفلسفة مكانتها الأولى.
- * توفى فى أول دولة «الناصر» ، فى ١١ ديسمبر سنة ١١٩٨م ٩ صفر ٥٩٥ هـ ، وحمل

جثمانه من مراكش إلى بلاد الأندلس ، على ظهر جمل ، الجثمان فى ناحية ، وفى الأخرى آثاره وكتبه ومؤلفاته .

* * *

١ _ عصر السلبيات والإيجابيات :

فى كل الفترات التاريخية التى عاشتها الإنسانية _ وفى أى مجتمع من المجتمعات _ كانت هناك دائمًا تناقضات وصراعات بين التيارات الفكرية والمدارس ووجهات النظر التى ينتصر كل منها لموقف من المواقف أو نظرية من النظريات ، وليس فى سيادة إحدى هذه المدارس ما يعنى غياب سواها عن الوجود ، وإن كان يعنى تراجعها عن مكان الصدارة فوق مسرح الفكر والأحداث .

فعندما اجتمع أمر السياسة «لمعاوية بن أبي سفيان » سنة ٦٦١م (سنة ٤٠هـ) ، وتأسست الدولة الأموية ذات الفكرية المحافظة ، ظل المجتمع العربي الإسلامي يزخر ، بل ويغلي ، بحركات فكرية وثورية أخرى عديده ، شيعية تارة ، وخارجية تارة أخرى ، حتى تبلورت حركة المعتزلة أهل «العدل والتوحيد» ، واستطاعت أن تساهم مع غيرها من الحركات في تقويض ملك بني أمية ، ونقل السلطة للعباسيين سنة ٧٥٠م (سنة ١٣٣هـ).

وعندما بلغت حركة المعتزلة قمة سلطانها فى عهد الخليفة المأمون (سنة ٨١٣م سنة ١٩٨ هـ) والمعتصم (سنة ٣٢٨ م سنة ٢١٨ هـ) والواثق (سنة ١٨٤٢ هـ) وحتى بداية عهد المتوكل (سنة ١٨٤٧م سنة ٢٣٧ هـ) ، كانت أحشاء المجتمع تشهد مقاومة عنيفة لفكر المعتزلة ومحاولاتهم الانفراد بالحكم والهيمنة على مقدرات الناس ، وكانت حركات المقاومة هذه صادرة من أوساط نفر من الفقهاء وجمهرة رواة الحديث والجبهات المحافظة فى أوساط المفكرين ، تلك الأوساط التى نجحت فى عهد «المتوكل» فى شن حملة إرهابية ضد المعتزلة وثراثهم العقلى ، وهى الحملة التى أودت بالأغلبية الساحقة من كنوز هذا التراث.

ولقد كان الجو الفكرى المحافظ الذى ساد الحياة الثقافية للمجتمع العربى الإسلامى منذ عهد «المتوكل»، والذى ساعد عليه ودعم من أركانه تلك السيادة السياسية والإدارية والعسكرية التي أصبحت للعنصر التركى المملوكي الذى سيطر على قصور الخلفاء، وهو العنصر

الذي امتاز بضيق في الأفق ، والغربة عن الحياة العقلية والفكرية ، لقد كان هذا الجو من الثقل والكآبة بحيث أثقل العقلية العربية الإسلامية بالكثير من القيود والأغلال ، وحتى عندما استطاع «الفارابي» (٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ ٤٧٨ ـ ٩٥٠ م) و «ابن سينا» (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ استطاع «الفارابي» أن يبددا الكثير من غيوم هذا الفكر المحافظ ويفتحا من جديد نوافذ الحياة العقلية على مختلف الحضارات والثقافات ، فإن التأثير الإرهابي للفكر المحافظ قد استطاع أن يحملها على التخلي عن الالتزام الكامل والجيد بالمنهج العقلي الذي تمثل في فكر «أرسطو» وجعلها يستعيران من الأفلاطونية المحدثة حينًا ، ومن فلسفة المتصوفة الإشراقية أحيانًا ، وهما بصدد تفسيرهما للكون والإنسان والطبيعة ، وعلاقة الإنسان بما وراء الطبيعة ، ومحاولة التوفيق ما بين نواميس الحكمة وتعاليم الدين ، يستعيران منهما الكثير مما لا يقره المنهج العقلي في البحث والتفكير.

على أن الصحوة النسبية التى أحدثها «الفارابي» و «ابن سينا» فى ميدان الحياة العقلية للفكر العربي الإسلامى ، لم تلبث أن اصيبت بضربات شديدة وموجعة ، وذلك بفعل الأثر الفكرى الذى خلفه الحلاج (727 - 71 هـ 700 - 71 م) ، وخصوصًا بعد استشهاده الذى جعل منه أسطورة طاغية ، وخدم فكره الصوفى المتنكر لمعايير العقل ، والمعتمد على «الذوق» و «الشهود».

حتى إذا جاء الإمام العزالى (20٠ - 200 هـ ١٩١٨ - ١١١١ م) فظلل بجناحيه على الحياة الفكرية الإسلامية من أقصى الشرق إلى أقصى العرب ، وأثمرت حياته الخصبة وعقله الفذ العديد من الآثار الفكرية التى تنحو نحوًا من التصوف الشرعى ، وتلتزم مذهب الأشاعرة العقائدى ، وتهاجم الفلسفة والفلاسفة ، وتنكر ارتباط المسببات بالأسباب ، ولا تدع لأصحاب الفكر الفلسفى ، وخاصة الفارابي وابن سينا ، بابًا إلا أغلقته ، ولا نافذة إلا أوصدتها ، حتى حسب الناس أنه لن تقوم للفلسفة والفلاسفة فى بلاد العرب المسلمين ، دولة ولا قائمة بعد الآن .

ولقد كان الأثر الفكرى الذى أودعه الغزالى خلاصة هجومه على الفلسفة والفلاسفة هو كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة).

وإذا كانت سيادة هذه الفكرية التي مثلها الغزالى فى المشرق العربى الإسلامى ، هى مسألة ليست محل جدل أو نزاع ، فإن طبيعة المجتمع المغربى والأندلسي المحافظة فقهيًا ، بحكم سيادة المذهب المالكي وحده ، وإتساع سلطان الفقهاء واستبدادهم بمقاليد الحياة الفكرية على

عهد دولة المرابطين (٤٤٨ ـ ١٠٥٦ هـ ١٠٥٦ م) وإغراقهم فى التفريعات والتفصيلات التى كرهت إلى الناس حياة الفكر والبحث والإبداع ، كل ذلك قد سار بالحياة الفكرية فى المغرب العربي الإسلامي فى طريق شديد المحافظة ، بل والرجعية أحيانا ، حتى أن آثار الغزالي المعادية للفلسفة والفلاسفة كانت فى نظر هؤلاء الفقهاء ، وفى أعين سلاطين المرابطين ، آثارًا تقدمية أكثر مما يصح استحقت التمزيق والتحريق ؟!

فإذا ما تأسست دولة الموحدين ، فكريًا ، على يد داعيتها «المهدى » محمد بن تومرت (٤٨٥ ـ ٤٢٥ هـ ١٠٩٢ ـ ١١٣٠ م) ، وإداريًا وسياسيًا على يد خليفته « عبد المؤمن » ، لتخلف دولة المرابطين في المغرب ، وقفت هذه الدولة ، على وجه الإجهال ، على أرضية محافظة ، وكان فكرها الرسمي أقرب إلى فكر الإمام الغزالي منه إلى فكر المعتزلة مثلا أو فكر الفارابي وابن سينا وأمثالها من الفلاسفة المسلمين .

ولقد جعل كل ذلك من العالم العربي الإسلامي منطقة نفوذ شبه مغلقة لحساب فكرية الإمام الغزالي ، وبالذات كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) ، وعلى مدى ثلاثة أرباع القرن ، تنفس العرب المسلمون في مختلف الدول والدويلات والإمارات هذا الهواء الفكرى المعادي بشدة وضراوة للفسلفة والمتفلسفين.

غير أن هذا الذى كان يبدو للعيان على سطح الحياة الفكرية للعرب المسلمين ، لم يكن ليعكس كل ما فى أحشاء هذا المجتمع من تيارات وتناقضات وصراعات ، ذلك لأن مكانة العقل وسلطانه فى الفكر العربي الإسلامي هى مكانة بارزة ، وقسمة الفكر العقلى فى الحضارة العربية الإسلامية إنما تستعصى على الطمس ، فضلاً عن الاقتلاع والزوال ، وذلك لأن تمجيد العقل واعتاده سبيلاً فى البحث من أجل استخراج المجهول من المعلوم ، إنما هو أمر يعود إلى منابع الإسلام الأولى ، إلى القرآن الكريم ، وهو لو كان موقفًا عارضًا ، وأثرًا من آثار التفاعلات التى اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات ، لكان من الممكن طمس هذه القسمة ، أو زحزحتها نهائيًا من الميدان ، ولكن ارتباطها العضوى بالمصدر الأول المقدس للفكر الإسلامي ، بالقرآن ، ثم تزكية الرسول ، _ صلى الله عليه وسلم _ للعقل فى كثير من الأحاديث ، وانتصار الفكرية العربية البسيطة له ولثمراته كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي ، ومن ثم الفلسني ، قسمة أصيلة فى الحياة الفكرية ، يمكن أن تتراجع حينًا من المدر ، أو تتخلف حقبة من الزمن ، أو يصيبها الجزر فترة من الفترات ، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال .

وإذا كان سلطان الإمام الغزالى ، والتأثيرات القاهرة لكتابه (تهافت الفلاسفة) قد بجحت فى إقصاء الفلسفة والفلاسفة ردحًا من الزمن عن صدارة مسرح الأحداث ، فإن جذور الفكر العقلى وأصالته فى الحياة الفكرية العربية الإسلامية ، مستفيدة من التفاعل الثقافى والحضارى الذى تجسد فى بلاد الأندلس وجامعاتها الفكرية العملاقة ، قد أخذت تجاهد لصد الهجوم ، وتعمل لتحويل التيار العاصف ، ولقد أثمرت هذه المحاولات ، وذلك الجهاد نصرًا حاسمًا رد للفلسفة اعتبارها ، وأعاد للفكر العربي الإسلامي قسمته العقلية كأبرز ما تكون وكأنصع ما تكون ، بل لا نغالى إذا ما قلنا : إن حياة أبي الوليد ابن رشد ، قد كانت أجود برهان على أن أصالة الفكر العقلى في حضارتنا ، ومكانته في تراثنا ، إنما هما أمران لا يخضعان للجدل ، فضلاً عن التشكيك أو الإنكار .

وهذه الموجة العقلية الفلسفية الجديدة ، قد مرت في طريقها إلى ابن رشد ، وهو قمتها وشهابها اللامع ، بالفيلسوف الطبيب والعالم الموسيق «أبو بكر محمد بن باجه » (٣٣٥ هـ ١١٣٩ م) ، كما مرت كذلك بالطبيب الفليسوف «أبو بكر محمد بن عبدالملك بن طفيل » (٤٩٤ ـ ١٨٥ هـ ١١٠٠ م لابن رشد الطريق في بلاط السلطان المستنير أبو يعقوب يوسف ، الذي كان « يتشكى من عبارة أرسطو طاليس ـ عبارة المترجمين عنه ـ ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهمًا جيدًا ، لقرب مأخذها على الناس » . وعند ذلك اتفقت كلمة السلطان وابن طفيل على أن تعهد الدولة إلى ابن رشد بإنجاز هذا المشروع الكبير ، وقال له ابن طفيل : «إني لأرجو أن تني به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة » (الفلسفة) (۱) .

وهكذا شرع ابن رشيد ، وبتكليف من السلطان ، فى دراسة أرسطو ، وقدم أعاله العملاقة فى ثلاثة أثواب :

١ ـ جوامع صغار ، للذين يرومون الاختصار والاقتصار .

٢ ـ تلخيصات تلى الجوامع فى الحجم ، ويتنجاوز بعضها أحيانًا حجم عمل أرسطو نفسه ، مثل تلخيص الخطابة ، لما فيه من إضافات رشدية ، وتطبيقات لقواعد أرسطو على المجتمع الذى عاش فيه أبو الوليد.

⁽١) عبدالواحد المراكشي (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) تحقيق سعيد العريان ص ٣١٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م .

٣_ الشروح والتفسيرات ، وهي مسهبة في تناول أعمال حكيم اليونان .

وبذلك انتصر الفكر الفلسني ، وأعاد ابن رشد للحضارة العربية الإسلامية وضوح قسماتها العقلية ولمعانها من جديد ، بل وبشكل فذ وخلاق وفريد .

٢ _ علاقة الحكمة بالشريعة :

على الرغم من أن الميدان الكبير الذي عمل فيه ابن رشد بالبحث والدرس كان هو ميدان الفلسفة الأرسطية ، وعلى الرغم من إعجابه بحكيم اليونان إعجابًا منقطع النظير ، جعله يرى في أصول مذهبه « منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية » (١) ، وعلى الرغم من أن الفلسفة كانت دائمًا متهمة من قبل الفقهاء وجمهور الناس البسطاء ، مما سبب الكثير من الامتحانات ، بل والمتاعب والمحن لكثير من الفلاسفة والحكماء ، وعلى الرغم من الطابع المحافظ للمجتمع الأندلسي والمخربي في قاعدته العريضة ، ونفور هذه القاعدة من الفكر الفلسفي بوجه عام .. على الرغم من كل ذلك ، فإن ابن رشد قد تقدم لحمل الراية ورفع اللواء في هذا الميدان ، لا على أساس دراسة أرسطو وشرحه فقط ، ولا كفيلسوف ينتج للخاصة من المتفلسفين ودارسي الحكمة فحسب ، بل متصديًا لأخطر قضية اعترضت رواد هذا الميدان ، وهي محاولة التوفيق ما بين نواميس الحكمة وأصول العقائد التي جاءت بها الأديان .

ونحن نستطيع أن نقول ، دون ما مبالغة أو تزيد ، أن ابن رشد كان صاحب أنضج محاولة قدمت فى هذا السبيل من بين فلاسفة العرب المسلمين ، وأن فكره الخلاق الذى خلفه لنا حول هذه المعضلة غير الهينة ، هو أجدر الأنماط الفكرية ، الخاصة بهذا الموضوع ، باحترام الفلاسفة الإلهيين ، واحترام المستنيرين من علماء الدين ، على حد سواء .

ولقد كان إبن رشد مدركًا لوعورة الطريق الذى سلكه ، ومقدرًا تقديرًا جيدًا لا ستعصاء الكثير من قضايا هذا الميدان على مدارك أوساط المفكرين ، فضلاً عن عامة الناس وجمهورهم ، ولذلك نجده يحدد منذ البداية أن كثيرًا من مباحث العلوم الإلهية ، إذا شئنا أن نقدمها فى ثوب مقنع لعقول الحكماء فلابد من تأويل ظواهر نصوصها تأويلاً يتفق مع المعايير التي تقيس بها العقول الأمور والأشياء ، وأن وحدة الحقيقة لا تعنى أن يكون تصور الحكماء لها

⁽١) ابن رشد (تهافت النهافت) ص ٥٠، ط القاهرة سنة ١٩٠٣م.

هو نفس تصور العامة والجمهور ، لأن الرمز ، والعبارة ، والآية ، توحى لكل مستوى فكرى إيحاء مختلفًا ، وتعطى لكل عقل من الأبعاد والمفاهيم والمعطيات بحسب ما يناسب مرتبة هذا العقل وقدراته على البحث والتخيل والتحصيل ، وذلك لأن «طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية » (۱) .

أى أن هناك ثلاثة مستويات من الناس في البحث والدرس والتفكير:

- * الفلاسفة الحكماء ، وأداتهم في البحث هي البرهان ، وهو سبيلهم إلى اليقين.
- * العامة والجمهور ، وسبيلهم للاقتناع الأدلة الوعظية والخطابية ، وهي سبيلهم إلى اليقين .
- * المتكلمون (الجدليون) ـ وخاصة الأشعرية ـ وهم فى مرتبة وسطى بين العامة وبين الحكماء.

وإذا كان ابن رشد قد قدم لنا هذه المراتب الثلاث لمستويات التفكير والبحث المختلفة ، فإننا نجده منحازًا إلى صف الفلاسفة الحكماء ، لأنه واحد من أبرزهم في حضارتنا العربية الإسلامية ، كما نجده متعاطفًا مع الجمهور ، بشرط ألا يتعدوا حدود إمكانياتهم العقلية والفكرية ، بل هو يحمد لهم التقليد في الأسس والأصول الدينية التي يستعصى تفسيرها وتعليلها بمعايير العقل والبرهان ، ويرى أنه « يجب على كل إنسان أن يسلم بمبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها . إن مباديها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلابد أن يعترف بها مع جهل أسبابها » (٢) .

وهو يحمل على المتكلمين ، (وخاصة الأشاعرة) ، لأنهم لم يبلغوا مرتبة أصحاب البرهان ومع ذلك تناولوا العديد من القضايا الإآلهية التي لا تدرك إلا بالبرهان ، وياليت الأمر وقف بهم عند هذا ، « بل أذاعوا ذلك بين العامة والجمهور ، فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا بين الناس كل التفريق » (٣) .

⁽١) ابن رشد (فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص٧، ط محمود على صبيح. ولقد قمنا بعد كتابتنا لهذا الفصل بتحقيق كتاب (فصل المقال) تحقيقًا علميًا. انظره في طبعة دار المعارف، بمصر، سنة ١٩٧٢. كما نشرنا كتابًا عن (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد) دار المعارف، بمصر، سنة ١٩٧١م.

⁽٢) تهانت النهانت ص ١٧٤.

⁽٣) فصل المقال ص ٢٣.

وهو يرى أن سلوك الجمهور إلى الحقيقة طريق الأدلة الخطابية والوعظية ، وسلوك الخاصة إلى نفس الحقيقية طريق البرهان إنما هو السبيل الأمثل الذى يجعل « الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة .. وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة » (١٠٠٠.

وابن رشد لا يسلك هذا السبيل في النمييز ما بين الجمهور والمتكلمين والحكماء بدافع من التعالى الفكرى والانفصام عن جمهور الناس ، واحتقار ماعدا الفلاسفة ، كما قد يظن البعض ، وإنما هو ينطلق إلى هذا الموقف من على أرض المسؤولية التي يستشعرها المفكر المؤمن بالتخصص ، والذي ينزه حرمات العلوم والثقافات عن أن تبتذل في ميادين غير ميادينها ، فهو لا يقول بأن الحكمة وقف على طبقة خاصة أو سلالة بعينها ، وإنما يقول : إن لها أدوات يجب أن يحصّلها الباحث فيها ، ولها مهر يجب أن يدفعه الذين يرومون إدراك الحقيقة بوسائلها .. إن ميدانها مفتوح للجميع ، بشرط أن يتسلح الذاهبون إلى هذا الميدان بالأسلحة التي تكفل لهم النصر في معركة البحث عن اليقين بواسطة البرهان ، وذلك لأن الفلاسفة كما يقول ، هم الذين ، طلبوا معرفة برهان (٢) كما أنه « ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأى ، أعنى عقل الجمهور ، لأن كثيرًا من هذه ليس تُلنى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور ، يعشقون بها في أمثال هذه المعاني ، بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد أتباع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين أمثال هذه المعانى ، بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد أتباع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين أمثال هذه المعانى ، بل لا سبيل اليقين " (٢) .

وإذا كان ابن رشد يسوق هذه العبارات وأمثالها ليقنع الذين قصرت بهم أدواتهم عن أن تؤهلهم لخوض غار الفلسفة، ومن ثم بحث العلوم الإلهية بأداة الفلاسفة، أى البرهان، فإنه يرسم للذين يتصدون لأمثال هذه المهام الطريق الأمثل عندما تعترضهم بعض المقولات والأحكام التي تستنكرها عقولهم وتنكرها مداركهم، ويحذرهم من الجموح والرفض والإنكار، ويرسم لهم كيف يصلون إلى فهم ما لا يفهمون، وذلك عندما يقول إنه «ينبغى لمن آثر طلب الحق، إذا وجد قولاً شنيعًا، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعى له أنه توقف منها عليه «(١٤).

⁽١) المصدر السابق ص ٦٧ (طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م).

⁽٢) تهافت التهافت ص٥٥.

⁽٣) المصدر السابق ص ٥٤.

⁽٤) المصدر السابق ص ٥٤.

وابن رشد بعد أن ساق فى العديد من كتبه ورسائله وآثاره الفكرية ، الكثير من القواعد والمقدمات التى رسم بها الإطار الذى يستطيع «الحكيم المتأله» أن يضع بداخله أصول العقائد الدينية على ضوء من البرهان العقلى ، قدم لنا العديد من النماذج للعديد من القضايا التى وفق ما بين موقف الحكمة والشريعة بصدد دراستها ، بل وأصاب فى ذلك من النجاح والتوفيق ما لم يسبقه إليه أحد من حكماء الإسلام ، ونحن سنختار هنا ، ونحن نعرض لتوفيق ابن رشد بين الحكمة والشريعة ، من بين ما عرض له ، قضيتين من القضايا لعلها أخطر ما فى هذا الميدان ، ومن أشهر ما دار حوله الجدل والصراع ، وأكثر القضايا إلحاحًا على عقول الذين يريدون التوفيق ما بين معطيات الفلسفة وعقائد الأديان .. وهما المتعلقتان بتصور كل من :

(أ) الذات الآلهية . (ب) والعالم بين القدم والحدوث .

(أ) الذات الإلهية:

وابن رشد لا يشعر بحرج عندما يتقدم ليقدم لنا تصوره الخاص والفلسني للذات الإلهية ، وعلة الوجود ، والمؤثر في هذا الكون ، لأنه على الرغم من أن روح التعاليم الإسلامية لا تحبذ التفكّر في ذات الحالق ، بل وتنهي عن ذلك ، إلا أن طريق التأويل قد سوغ للمفكرين المسلمين أن يجعلوا هذا النهي موجهًا للعامة الذين لا يملكون أدوات البحث في هذا الميدان ، وذلك بالإضافة إلى أن « ابن رشد » كان صاحب موقف منحاز إلى معسكر الذين لا يرون أن هناك مناطق محرمة أمام رحلات العقل الإنساني الحكيم ، ولا حواجز يستحيل على هذا العقل تخطيها ، كما أن التراث العربي الإسلامي قد حفل بالعديد من وجهات النظر حول تصورات عديدة ومتعددة لذات الله ، ولقد تراوحت وجهات النظر هذه ما بين موقف « المجسمة عديدة ومتعددة لذات الله ، ولقد تراوحت وجهات النظر هذه ما بين موقف « المجسمة المشبهة » ، الذين أخذوا بظاهر آيات القرآن الكريم ، فقرروا أن لله جسمًا وأعضاء ، وبلغوا في هذا التصور الساذج حدًا يدعو إلى الإغراب والاستغراب ، وما بين موقف « المعتزلة » الذين نزهوا الذات الفاعلة عن مشابهة أي شيء مُحدّث يتصوره الإنسان ، وجعلوها « فكرة مجردة » عكست قدرتهم على التنزيه والتجريد ، إلى موقف « الأشاعرة » الذين وقعوا موقفًا وسطًا ، وإن كانوا ، موضوعيًا ، أقرب إلى التشبيه .

كل ذلك قد جعل ابن رشد فى حِلّ من أن يقدم لنا تصوره هو عن الذات الإلهية ، دون أن يستشعر الحرج أو التجافى مع روح البحث والولاء لهذا التراث ، وهو عندما طرق هذا الباب ، فإنه قد قدم لنا تصورًا مختلفًا تمامًا عن تصور «المجسمة المشبهة»، وعن تصور

العامة ، وكذلك عن تصور المتكلمين بفرقهم المختلفة ، وإن كان قد جاء تصوره متفقًا مع تصور الفلاسفة القدماء إلى حد كبير... ومع تصور المعتزلة في الجوهر والأساس..

1 _ عهو يقدم لنا الذات الإلهية على أنها « عقل محض » و « علم » خالص ، فيتحدث عن أن الفلاسفة « لما رأوا أن النظام الموجود ها هنا فى العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه ، قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده أن يكون موجودًا وأن يكون معقولاً ، وهذا بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة ، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل للكثير من الناس » (١) .

ومادام هناك اتفاق على وجود علة لهذا الوجود ، وأن هذه العلة ليست بجسم ، وأن وجودها في غير مادة ، فإن ابن رشد يصل بهذه المقدمات إلى نتائجها الطبيعية ويقول : إنه وإذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علمًا أو عقلاً (٢) والفلاسفة قد أجمعوا على أن الموجودات المفارقة لغيرها إنما هي عقول محضة ، فإذا كانت علة هذا الكون هي ذات مفارقة لغيرها ، لا مفارقة نسبية فقط ، بل مفارقة للكل وبشكل مطلق ، فإن « ما هو مفارق بإطلاق أحرى أن يكون عقلاً » (٣) ، ومن تم فإن ابن رشد ينتقد الإمام الغزالى الذي يرى أن في تسمية الذات الإلهية ، أو المبدأ الأول : عقلاً ، معني سلبي ، فيقول ابن رشد ، بعد حديث عن أشياء يوافق فيها الغزالى .. « لاكلام معه في هذا . إلا ما ذكر من تسميته عقلاً ، أنه يدل على معني سلبي ، وليس كذلك ، بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين ، نخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل » (٤)

كما يرى ابن رشد « أن ذاته (أى ذات الفاعل) التى يسمى بها صانعًا ليست شيئًا أكثر من علمه بالمصنوعات ... « وأن القوم (الفلاسفة) يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم هو فى ذاته علم فقط » ، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها فى مواد ، فإذا وجد شىء ليس قائمًا فى مادة « علم أنه عالم وعلم ، وذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا

⁽١) د. محمود قاسم (نظرية المعرفة عن ابن رشد) ص ٢١. ط. القاهرة نقلا عن : تهافت التهافت ، ط. بيروت ص ٢٢٦.

⁽٢) تهافت ص ٤٩.

⁽٣) المصدر السابق ص٥٦.

⁽٤) تهافت النهافت ص ٧٩.

تجردت فى نفس من مادتها صارت علمًا وعقلاً ، وأن العقل ليس شيئًا أكثر من الصورة المتجردة من المادة ، وإذا كان ذلك كذلك فيهاكان ليس متجردًا فى أصل طبيعته ، فالتى هى فى العقل مجردة فى أصل طبيعتها أحرى أن تكون علمًا وعقلاً » (١١).

كما يتحدث عن الفلاسفة فيرى أنهم « وقفوا على أن ها هنا موجودًا هو عقل محض ، ولما رأوا أيضًا أن النظام ، ها هنا فى الطبيعة ، وفى أفعالها ، يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن ها هنا عقلاً هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل ، فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض هو الذى أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود فى أفعالها » (٢).

وجميع هذه النصوص ومثيلاتها حاسمة فى دلالتها على أن ابن رشد قد تصور علة هذا الكون عقلاً محضًا ، وعلمًا خالصًا .

٢ – وبعد هذا التصور للذات الإلهية التى رآها أبو الوليد متحققة فى العقل المحض ، نجده يرى هذا الوجود لهذه الذات قائمًا ومتحققًا فى تركب أجزاء الوجود ، وهو هنا يفكر تفكيرًا جدليًا يجتذب أعمق مشاعر التقدير والإعجاب فيرى أن « العلة » الموجودة فى الكون ليس فعلها الخلق ، بمعنى الإيجاد من العدم ولا الإعدام للموجود ، وإنما هى علة تركب أجزاء العالم » ، وهو بذلك يعطى مصطلحات الفعل و « الإيجاد » معنى جديدًا يقرب من معنى « النظام » وذلك عندما يقول : « فإن كان الأول ، سبحانه ، علة تركب أجزاء العالم ، التى وجودها فى التركيب ، فهو علة وجودها ولابد ، وكل من هو علة وجود شىء ما فهو فاعل له » (٢) .

ثم هو يزيد هذا التصور إيضاحًا عندما يقول: «إن الارتباط الذي بينها (أى المبادئ المفارقة) هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض ، وجميعها من المبدأ الأول ، وإنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والحالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط .. وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف ، فهذا هو . أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم .. وليس يفهم من مذهب أرسطو غير

⁽٤) المصدر السابق ص ٨٤.

⁽٢) المصدر السابق ص ١٠٧، ١٠٨.

⁽٣) المصدر السابق ص ٤٢.

هذا ، ولا من مذهب أفلاطون ، وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية » (١) .

وهكذا نجد أبا الوليد ابن رشد يتصور الذات الإلهية « نظامًا » أفاد الموجودات النظام التى هى عليه ، و « علة تركب أجزائها » وارتباطها بعضها بالبعض الآخر ، و « قانونًا » يحكم الأجزاء التى يتكون منها الوجود ، كما سبق وتصورها « عقلاً محضًا وعلمًا خالصًا » .

 Υ أما العنصر الثالث الذي به يكتمل لنا تصور ابن رشد للذات الإلهية ، فهو تصوره إياها محركًا أول للموجودات ، وذلك عندما يقول : « وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة ، فعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية » (Υ) وذلك لأن « الفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل ، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا : إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم ، وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم » Υ .

وإذا كان هذا «العقل» و «العلم» و «النظام» و «المحرك» هو علة تركب الكائنات والوجود كله ، وعلة نظامه وعقله ، ومن هذه الزاوية وبهذا المعنى علة وجوده ، فإن وجوده وفعله محكوم أيضًا بفعل وتقبل هذه الأجزاء المكونة للوجود ، وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر ، ومن ثم فإن تضور ابن رشد لحرية «العلة» ليس من نوع «الحرية المطلقة» بل الحرية المحكومة بالقانون والنظام والعلاقات القائمة بين أجزاء الوجود ، ولذلك فإنه «لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ، ولا بعدم شيء ما ، لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدومًا أوَّلاً وبالذات ، أي يقلب عين الوجود إلى عين العدم » (١٤) ، وذلك بسبب من أن « ترتيب الأسباب هوالذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت » (٥) ، وليست الحرية المطلقة للمبدأ الأولى هي التي تصنع ذلك .

أوإذا كان هذا هو التصور الذى ارتآه ابن رشد للذات الإلهية ، فلقد كان طبيعيًا جدًا أن يدرك هو ، كما ندرك نحن ، تميز هذا التصور عن التصورات الأخرى التي ارتآها المتكلمون ، وخاصة الأشاعرة منهم ، وبالأخص المشهة ، لذات البارئ ــ سبحانه وتعالى ــ ومن هناكان

⁽١) المصدر السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .

⁽٢) المصدر السابق ص ٤٦.

⁽٣) المصدر السابق ص ٦٩.

⁽٤) المصدر السابق ص ٤٠.

⁽٥) ابن رشد . مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٣٢٧ تحقيق د . محمود قاسم . ط . القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

طبيعيًا أن يهاجم ابن رشد تصور المتكلمين لهذه الذات ، عندما يقول : «إن المتكلمين ، إذا حُقِّق قولهم ، وكُشف أمرهم مع من ينبغى أن يكشف ، ظهر أنهم إنما يجعلوا الإله إنسانًا أزليًا ، وذلك أنهم شهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته ، فلم قيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسمًا ، قالوا : إنه أزلى ، وأن كل جسم مُحُدَث ، فلزمهم أن يضعوا إنسانًا في غير مادة فعالاً لجميع الموجودات ، فصار هذا القول قولاً مثاليًا شعريًا ، والأقوال المثالية مقنعة جدًا ، إلا أنها إذا تُعقبَّت ظهر اختلالها » (١) .

فهو هنا لا يشير إلى وجود تصورات متعدّدة للذات الإلهية ، فى نظاق الفكر العربى الإسلامى ، فقط ، بل ويرفض تصور المتكلمين ، وذلك لأنه صاحب تصور خاص رأى من خلاله الذات الإلهية ، «عقلاس محضًا » و «علمًا خالصًا » و « نظامًا » و « محركًا » ، أفاد الوجود الحركة والنظام .

على أنه ينبغى لنا أن نشير إلى أن ابن رشد عندما كان يجادل المتكلمين ويفند الكثير من وجهات نظرهم ، فإيما كان يعنى مدارس المشبهة والأشاعرة فى أغلب الأحيان ، ولقد كان الإمام الغزالى أبرز فرسان الأشاعرة الذى أولى ابن رشد آراءه العناية الكبرى فى البحث والمناقشة والتفنيد . ومن هنا فإن نظرة أبى الوليد إلى «المعتزلة » إنما كانت فى جملتها ، نظرة مشبعة بالود والاحترام ، ويكنى أن نعلم هنا أنه قد رأى أن « مذهب الفلاسفة فى المبذأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة » (١) . وأنه قد تبنى العديد من وجهات نظرهم فى العديد من الموضوعات .

العالم بين القدم والحدوث:

وإذا أردنا أن نشير إلى واحدة من أهم الإضافات الحلاقة التي قدمها ابن رشد للفكر العربي الإسلامي ، بل للفكر الإنساني عامة ، والتي جسد فيها ، بعبقرية فذة ، محاولته الجريئة للتوفيق ما بين الحكمة والشريعة ، فإننا يجب أن نشير إلى مفهومه عن العالم ، وموقفه من الحلاف القديم المتجدد الذي دار ويدور حول ما إذا كان هذا العالم قديماً ؟ أم محدثاً ؟

⁽١) تهافت التهافت ص ١٠.

⁽٢) المصدر السابق ص ٥٩.

ذلك أن الفكر الإنساني ، فيما قبل أبي الوليد ابن رشد ، قد كان يتوزعه ، أساساً ، معسكران فكريان ، أحدهما : معسكر الفلاسفة القدماء ، ومن ارتضى مقدماتهم ونتائجهم ، وهم يرون أن العالم قديم ، لأنه من مادة قديمة ، وإذا كانت المادة قديمة لا تستحدث ، أى أنه لا أول لها ، فإنه لم يسبق وجود هذا العالم موجود أوجده ، لأنه لا أول لوجوده ، ومن العسير ، إن لم يكن من المستحيل على فرسان هذا المعسكر أن يوفقوا بين فكرتهم هذه وبين فكرة الاعتراف بوجود «خالق» لهذا «العالم» ، مهما حفلت كتبهم وأثارهم ببعض العبارات والصيغ التي نعتقد أن مدلولاتها أقرب إلى المجازات المقصود بها التخلص والمداراة هذا إلى الحقائق في هذا الباب .

وثانيهها: معسكر المفكرين المؤمنين بالأديان السهاوية، وفي مقدمتهم المتكلمون من علماء هذه الأديان، وكانوا، فيما قبل أبي الوليد، تجمعهم فكرة أساسية تؤكد أن هذا العالم لم يكن ثم كان، وأن الذات الإلهية كانت زمناً ولا شيء معها، ثم أوجدت هذا العالم وخلقته من العدم.

وكانت صورة هذا الصراع الفكرى ، تبدو بغير أمل فى اللقاء بين مختلف الأطراف ، وظلت الحال كذلك حتى قدّم ابن رشد فكرته العبقرية فى هذا الموضوع .. فهاذا قال؟

لقد قال ابن رشد: إن العالم قديم ومُحْدَث _ (بفتح الدال) _ فى ذات الوقت ؟ وأنه لا أول لوجوده ، ولم يُحْلَق من العدم ، ولكن له مُحْدثاً (بكسر الدال) وخالقاً وموجداً ؟! أما تفسير هذه المقولة التي تبدو وكأنها وعاء اشتمل على مجموعة من الأضداد المتنافرات ، فإن أبا الوليد يبسطه بسطاً يجذب إليه العقول والقلوب والأفهام .

فهو يتحدث إلى المتكلمين ، بمنطقهم ، ليقنعهم فيقول لهم : إنكم تقرون بأن الخالق قديم ، لا أول لوجوده ، ولم يسبق وجوده زمان ، وأن العالم فعله ، فلابد أن يكون مثله قديماً ، لا أول لوجوده ، ولم يسبق وجوده زمان ، وذلك لأن « من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان علايحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود ، وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء ، أعنى أن لايكون على وجوده الكامل ، أو يكون من ذوى الاختيار » (١) وأنه لا تراخى بين وجود الفاعل ووجود فعله ، في حالة ما إذا كان الفاعل قديماً ، لأن «الفاعل

⁽١) المصدر السابق ص ٣٠.

الواحد، إن كان أزلياً ، ففعله ... هو فعل دائم أزلى ، لا فى وقت دون وقت ، فإن الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة إلى الفعل هو فاعل مُحْدَث ــ (بفتح الدال) ــ ضرورة ، وأما الفاعل (بفتح الدال) ــ ضرورة ، وأما الفاعل الأول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام » (۱) .

وهو ينفى نفياً قاطعاً أن يكون العالم قد خلق من لا شيء ، أو أنه كان عدماً ثم وجد ، لأن عنده أن الوجود لا يتعلق بالعدم مطلقاً ، وأن الشكوك التي ترد في هذا المقام إنما هي «أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق ، أعنى بإيجاد شيء لم يكن قبل ، لا بالقوة ولا كان ممكناً . فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل ، بل اخترعه اختراعاً » (٢) . بل ويهاجم الإمام الغزالي ، ومن ورائه الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من العدم ، ويقول لهم : إن مفهومكم هذا غريب عن الإسلام ، وذلك عندما يقول : « وأما ما تبزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غيرشيء ، فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة ، من قال منهم بحدوث العالم أو لم يقل . فما قالوه إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان » (٢) .

ولكن ... إذا كان الأمركذلك ، فما هوكنه «الخلق » و «الفعل » ، كما يتصوره ابن رشد ؟ وما هو « دور » (الفاعل) و «العلة » و «الخالق » فى عالم لا أول لوجوده ، ولم يخلق من العدم ؟

إن ابن رشد يقدم لنا مفهوماً جديداً ومبتكراً عن معنى «الخلق» و «الفعل» ، عندما يقسم الوجود إلى « وجود بالقوة » ، وهو الممكن ، و « وجود بالفعل » ، وهو مرتبة فى الوجود تلى الوجود « بالقوة » ، وعندما يرى أن «الفعل والخلق » ليس شيئاً آخر غير الانتقال بالموجود من مرحلة «الوجود بالفعل » ، هذا فى الإيجاد ، أما فى الإعدام فإن الذى يحدث هو الانتقال بالموجود من مرحلة «الموجود بالفعل » إلى مرحلة «الوجود بالفعل » وعند ذلك يعرض للوحود الإعدام ، « وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس بلقوة » ، وعند ذلك يعرض للوحود الإعدام ، « وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ماهو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود فى الطرفين ، أما فى الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه ، وأما فى الإعدام فينقله

⁽١) المصدر السابق ص ٨٣.

⁽٢) المصدر السابق ص ٣٧.

⁽٣) المصدر السابق ص ٩٨.

من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه »(١) .

وإذا كانت هذه العملية هي «الحلق» و «الفعل» و «الإحداث » عند ابن رشد ، وإذا كانت ، كما هو الواقع ، عملية دائمة ولا تنتهى في العالم ، فإننا نكون بإراء عملية خلق وإحداث لاينقطع أبداً ، أي أن هناك دائماً وأبداً وباستمرار أشياء توجد وأشياء تعدم أو تتحول ، ومن ثم فإن «الفاعل والمحدث » هنا هو « فاعل ومحدث » باستمرار ، لاكما يتصور الأشاعرة أنه قد خلق العالم من العدم مرة واحدة ودفعة واحدة ثم فرغ من ذلك ، ومن ثم فإن المُحدث . (بكسر الدال) _ عند ابن رشد أحق باسم المُحدث _ (بكسر الدال) _ منه عند الأشعريين ، وكأنه بذلك يسحب من تحتهم الأرض وينتزع اللواء . .

وبهذه المفاهيم ينكر ابن رشد ذلك التقسيم الجامد الذى يوزع جبهات الفكر والصراع حول هذا الموضوع ، ويقدم لنا مفهوماً جديداً لا أعتقد أنه قد سبق إليه ، وهو يعلل سر ذلك الصراع الذى ظل زمناً طويلاً دون لقاء أو توفيق بأن العالم قد « أخذ شبهاً من الوجود الكائن المحقيق ، ومن الوجود القديم ، فمن غلّب عليه مافيه من شبه القديم على مافيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلّب عليه مافيه من شبه المحدث سماه مُحدرتاً ، وهو في الحقيقة ليس محددثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المُحددث الحقيق فاسد ضرورة والقديم الحقيق ليس له علم » (١) .

ولا نعتقد بعد تقديم هذين النموذجين ـ تصور ابن رشد للذات الالهية ، وحديثه عن العالم بين القِدَم والحدوث ـ إلا أن فيلسوفنا الكبير قد نجح حيث أخفق الكثيرون ممن طرقوا قبله باب التوفيق بين نواميس الحكمة وعقائد الأديان .

٣ ـ ابن رشد والمجتمع ..

هناك عيب يصيب الدراسات التي تقدم عن بعض فلاسفتنا أحياناً ، وهو خاص بإغفال ، متعمد أو غير متعمد ، لعلاقة هؤلاء الفلاسفة بمجتمعاتهم ، وتفاعلهم مع هذه المجتمعات ، ودورهم في دفع عجلة التقدم السياسي والاجتماعي والحضاري لهذه المجتمعات ، والاقتصار من صور حياتهم وأحداثها على ما هو متعلق ، مباشرة أو بصورة غير مباشرة ،

⁽١) المصدر السابق ص ٣٨.

⁽٢) فصل المقال ص١٣.

بالفكر الفلسفى ، والطب أو الفلك أو الرياضيات أو غيرها من العلوم والفنون التي اسهموا فيها وتركوا فيها الآثار .

وهذا العيب قد أصاب بعض الدراسات التي قدمت عن أبى الوليد ، حتى لقد كادت قضاياه الفلسفية أن تحجب عن قارئه قسماته الأخرى ، فلا يبصره العملاق المتعدد الجوانب والكفاءات والنشاطات ، وبالذات رجل المجتمع ، المدلى بدلوه فيما حفلت به حياة مجتمعه من قضايا وأحداث .

والأمر الذي يجعل هذا العيب أكثر شذوذاً في فكرنا العربي الإسلامي ، أن هذا الفكر وعالقته لم يعرفوا ذلك الانفصام الذي عرفته بعض المجتمعات مابين «الفكر» و «العمل» ، وإنما جسدت حياة هؤلاء المفكرين ، ونواحي هذه النشاطات العقلية ، أروع تجسيد تلك الوحدة مابين اهتامات المفكر وسلوكه ، ما بين مشاغله العقلية وآماله في تطبيق نظرياته في المجتمع الذي يعيش فيه ، وذلك لأنهم قد اشترطوا ذلك الربط المتين بين هاتين الناحيتين في المجتمع الذي يعيش فيه ، وذلك لأنهم قد اشترطوا ذلك الربط المتين بين هاتين الناحيتين في كل الحالات ، وقالوا إنه «إنما تكون الأقاويل التي يحث بها على السنن مقنعة ، إذا كان المشيرون بها ذوى صلاح وحسن فعل ، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هاهنا معلومة لنا وموجودة فينا ، فإنه إذا وجد فينا الحلق الذي نحث عليه ، كان قولنا في الحث عليه أشد لوقاعاً » (۱) .

وابن رشد نموذج من النماذج الجيدة فى صدق هذا القول الذى نقول ، ونحن نستطيع أن نقدم العديد من الأدلة على ذلك وخاصة إذا ما تناولنا موقفه من بعض القضايا التى شغلت حيزاً كبيراً من اهتماماته ، والتى ربطت فكره وربطته بحياة المجتمع والناس ، وذلك مثل :

(أ) نظريته فى المعرفة . (ب) موقفه من السياسة .

(أ) نظريته في المعرفة:

وابن رشد وإن لم يفرد مبحثاً من مباحثه تحت عنوان (نظرية المعرفة) إلا أنه قد أعطانا مفهوماً في المعرفة لا أعتقد إلا أننا فخورون به أيما فخر ومعتزون به أيما اعتزاز وخاصة بعد أن

⁽١) ابن رشد (تلخيص الحطانة) ص ١٤٠ . ١٤١ تحقيق د . محمد سليم سالم . ط . القاهرة سة ١٩٦٧ م .

وجدناه سابقاً لأحدث النظريات العلمية التي تبلورت حديثاً في هذا الباب وتراثاً لها في كثير من الجوانب والعناصر الخاصة بهذا الموضوع .

فهو فى خلال مناقشاته لقضية «العلم الإلهى» و «علم الإنسان» والفرق بين العلم القديم والعلم الممُحْدَث ــ (بفتح الدال) ــ وهى مناقشات عرضت أصلاً خلال الحديث عن العلم الإلهى ، وهل يعلم الله الجزئيات ، إذا كان علمه «كلياً» ؟ ــ نجده يفرق تفرقة حاسمة بين العلم الإلهى القديم والعلم الإنساني المُحَّدَث.

وَإِذَا كَنَا قَدَ سَبَقَ وَأَشَرِنَا إِلَى أَنَ ابنِ رَشَدَ قَدَ تَصُورِ الذَّاتِ الْإِلْهَيَةَ «عَلَماً خالصاً » فإننا نزيد هنا فنقول : إنه رأى أن علاقة هذا العلم القديم بالموجودات هي علاقة الإيجاد «إذ كان علم لما لا معلولاً عنها »(١).

أما علمنا نحن ومعرفتنا فلقد أبصر ابن رشد منذ قرون أنها معلولة للوجود ، ونابعة مما يحيط بالإنسان من أشياء وحقائق موضوعية مستقلة عن ذهنه وفكره ، فلنستمع إليه وهو يتحدث عن تفرقة الفلاسفة المشائين بين العلمين : القديم ، والمُحْدَث . (بفتح الدال) . فيقول : إنهم «ليس يرون أنه (أى الله) لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكليات ، فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الوجود ، والأمر في ذلك (أى في العلم القديم) بالعكس » (٢) . وهو موقف جدير بالاهتمام والإبراز ، وذلك لأنه إذا كان علم الإنسان ومعرفته ، سواء منها ماهو كلى أو جزئى ، إنما ينشأ عن الوجود والموجود ، وهي معلولة الأنسان ومعرفته ، شعني ذلك أن الوجود الموضوعي للأشياء إنما هو أمر سابق لوجودها في الأذهان ، وأن ابن رشد قد حدد هنا موقفاً واضحا وحاسماً من قضية العلاقة بين «الفكر» و «المادة » يعطي السبق والأولية في الوجود والتأثير للوجود الموضوعي للموجودات .

وهو يزيد هذه المسألة حسماً ، ويدعمها بدليل جديد عندما يتحدث عن أن علمنا ومعارفنا إنما تتطور وتتغير بتغير الموجودات الموضوعية ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو لمحددثه ، ومتغير بتغيره » (٣) ، وذلك لأن « وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا » (٤) ، وأن تغير علمنا إنما هو حتمى عندما تتغير الموجودات الموضوعية « لأن حدود

⁽١) ابن رشد (ضميمة في العلم الإلَّهي) ص ٢٩ ط. صبيح ﴿ ضمن مجموعة ﴾ .

⁽٢) فصل المقال ص١١.

⁽٣) المصدر السابق ص ١١.

⁽٤) ضميمة في العلم الإلهي ص ٢٨.

التغيير في العلم عند تغير الوجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المُحْدَث " (١).

بل إننا لنجد لابن رشد صياغات نظرية جيدة في امتيازها ووضوحها يتحدث فيها عن العلاقة ، علاقة التفاعل ، مابين « الفكر والعمل » وذلك عندما يتحدث عن الغايات التي من أجلها يقدم أهل « المشورة » مشورتهم ، وكيف أن هذه الغايات إنما هي نتائج الأفكار وثمرة العمل ، وكيف أن « الأشياء » النافعة إنما هي مقدمات للأفكار فيقول : « ومن أجل أن المشير إنما غرضه المقدم في فكره هو أن يشير بالشيء النافع الذي تلزم عنه واحدة واحدة من هذه الغايات ، وذلك أن هذه الغايات هي أول الفكرة وآخر العمل ، والأشياء النافعة هي آخر الفكرة وأول العمل وأعني بأول الفكر النتيجة ، وبآخر الفكر المقدمات » (١٠».

وهذه النصوص التي أشرنا إليها ، والتي أوردنا بعضها ، وإن تكن قليلة ، إلا أن وضوحها وحسمها ، إنما يجعلنا نؤكد ، ونحن على ثقة مما نقول : أن ابن رشد قد وضع لنا أساساً متيناً لنظرية متقدمة في المعرفة ، وهي مازالت تنتظر منا البلورة والتطوير والاستكمال .

(ب) موقفه من السياسة:

والحديث عن موقف ابن رشد من السياسة ونشاطاته فى هذا الميدان ، واهتماماته بهذا اللون ، وإن تكن قد أهملت دراستها من قبل عديد من دراسيه ، إلا أن هذا الإهمال لايمكن أن يعكس ضيقاً فى حيز النشاط الذى بذله ابن رشد فى نطاقها ، ولا قلة فى الأفكار السياسية التى خلفها لنا ، وحفظتها آثاره التى بين أيدينا ، على الرغم من أنها لا تمثل كل ماخلف لنا من آثار .

وإذا كانت الدراسة المتخصصة فى هذه الجزئية من جزئيات أفكار ابن رشد ونشاطاته تستطيع أن تقدم الكثير من الصفحات ، بل والفصول عن فكره السياسي ومواقفه السياسية ، فإن هذا الحيز الذى نقدم فيه هذا الحديث يسمح لنا أن نسوق ، فقط ، بعض الإشارات فى عدد من النقاط :

⁽١) المصدر السابق ص ٢٩.

⁽٢) تلخيص الحطانة ص ٩٠.

* فابن رشد قد ألف فى السياسة ، وترك لنا أثاراً أوقف الحديث فيها ، أساساً ، على الفكر السياسي ، وذلك مثل شرحه لجمهورية أفلاطون ، وجوامع سياسة أفلاطون ، وسواء أكان هذا النص الذى استخدمه هو لأفلاطون أم لأرسطو أم خليطاً من نصوصها ، إلا أنه حديث فى السياسة يعكس إضافة ابن رشد وآراءه ، كما أنه قد شرح عقيدة الإمام المهدى محمد بن تومرت ، إمام دولة الموحدين ، وهى عقيدة ، بسبب من أن صاحبها ، (مهدى) ومؤسس دولة ، ذات جانب سياسي ملفت للأنظار ، كما أنه قد كتب حول الإمامة ، وفى مخطوطة بمكتبة «الأسكوريال » بأسبانيا ، حديث عن بعض مؤلفات ابن رشد ، نجد فيها ذكر إحدى مقالاته التي يوحى اسمها ، رغم عدم وضوحه بالكامل ، أنها في هذا الموضوع ، موضوع السياسة ، وهي : « مقالة في كيفية دخوله في الأمر ... جل من علوم الإمام ... » .

* كما أن ابن رشد قد أفاض فى كثير من ثنايا شروحه على أرسطو وتلخيصاته لآثاره فى الحديث عن الأمور السياسية ، ونحن نجده ، مثلاً يتحدث عن أنواع السياسات ، ويقول : إنها « بالجملة أربع : السياسة الجاعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة جودة التسلط ، وسياسة الوحدانية ، وهى الكرامية » ، ثم هو يرى أن الهدف من السياسة دائماً إنما هو تنظيم شؤون المجموع لا الفرد « وهذه السياسات كلها المقصود بالسنن الموضوعة فيها ، إنما هو المدينة والكل لا الشخص » ، وبعد أن يتحدث عن كل نوع من أنواع هذه السياسات ، يقول إن « الجاعية هي التي تكون الرياسة فيها بالاتفاق والبخت (الانتخاب) .. إذ كان ليس فى هذه المدينة لأحد على أحد فضل » ، وإن سياسة « خسة الرياسة هى التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الأتاوة والتغريم ... على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول » وأن سياسة « جودة التسلط بأداء الأتاوة والتغريم ... على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول » وأن سياسة « جودة التسلط هى الرياسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرياسية ، للقانون ، وإن « وحدانية التسلط هى الرياسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرياسية ، ولا ينقصه منها شيء بأن يشاركه فيها غيره » .

إن ابن رشد إلى جانب حديثه هذا عن أنواع السياسات ، يزكى بعضها ويشير به ، ويذم بعضها وينفر منه ، فهو يرى فى « جودة التسلط » التى يكون « السلطان فيها للقانون وأحكامه النوع » الذى يحصل به صلاح حال أهل المدينة ، والسعادة الإنسانية ، ولذلك كان هؤلاء أهل فضائل واقتدار على الأفعال التى تصلح المدينة ، وأهل حزم وتحرز مما شأنه أن يفسد المدينة من خارج أو من داخل ، وإنه إذا كانت الرياسة فيها للأخيار ذوى الأفعال الفاضلة عرفت (بالإمامية) وعلى الضد منها تماماً (وحدانية التسلط) والانفراد بالسلطان .

ثم نجده يحكم على كل سياسة ، أولها ، بناء على الهدف منها والغاية المبتغاة من وراثها ، لأنه « ليس ينبغى أن يخفى علينا من هذا الذى رسمنا به هذه السياسات غاية كل واحدة منها ، لأنا إذا عرفنا الغاية علمنا الأشياء المختارة من أجل الغاية ، فغاية السياسة الجاعية : الحرية ، وغاية خسة الرياسة : الثروة ، وغاية جودة التسلط : الفضيلة والمتسك بالسنة ، وغاية الوحدانية : الكرامة ، أى كرامة الحاكم الفرد » .

وإذا كان قد مدح لنا « جودة التسلط » القائمة على سيادة « السنن والقوانين » وسلطانها ، فإنه لاينسى أن يحدد أى نوع من « السنن والقوانين » يحبذ ويريد ، وذلك عندما يقول إن « السنن النفيسة الحطيرة هي السنن العادلة ، أعنى الموضوعة في العدل » ، بل إنه يذهب إلى ماهو أبعد في العمق والعبقرية عندما يقول : إن مفهوم العدل يختلف من سياسة إلى أخرى باختلاف الهدف من هذه السياسة ، لأن « هذه السن النفيسة ، أعنى السنن العادلة ، تختلف في السياسات بحسب اختلاف غايبها .. مثال ذلك أن العدل في سياسة التغلب : أنه لاشيء على الرئيس إذا لطم المرؤوس ، وفي سياسة الحرية : العدل في ذلك أن يُلطَم الرئيس اللطمة التي لطمها » ، أى أن العبرة بالمضمون ، مضمون القانون وكيف يطبق لا مالنصوص والشعارات والصياغات .

ثم لاينسى ابن رشد أن يشير ، بمنطقه الجدلى ، إلى أنه من الخطأ أن يحسب الإنسان أن هذه الأنواع من السياسات التى عددها وأشار إليها ، هى منفصلة عن بعضها تمام الانفصال ، وأن الحدود بينها وبين بعضها والآخر واضحة المعالم والتغاير والتمييز وذلك لأن «هذه السياسات ... ليس تُلْفَى بسيطة ، وإنما تُلْفَى أكتر من ذلك مركبة ، كالحال فى السياسة الموجودة الآن ، فإنها إذا تُؤمَّلت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب » ، (۱) وهو بذلك يوجه الباحث إلى التنقيب عن المضمون والعناصر التى تتكون منها أنظمة الحكم والقواعد التى تقوم عليها السياسات ، ويحذره من الاكتفاء بمجرد معرفة العنوان .

« ولم يكن حديث ابن رشد فى السياسة مقصوراً فقط على تعليقاته وإضافاته الذكية والمتعددة على شروحه وتلخيصاته ومجاميعه على آثار حكيم اليونان ، بل لقد تعدى الأمر إلى نطاق التطبيق على ظروف عصره ، وتراث السياسة والحكم عند العرب والمسلمين ، ولقد سبق وأشرنا إلى ملاحظته الذكية على تقسيات أرسطو لأنواع السياسات ، وكيف أبصر ابن رشد أن التفاعل والعلاقات الجدلية والتداخل بين الأنظمة والأنواع المختلفة هو سمة السياسة فى

⁽١) تلخيص الخطابة ص ١٣٥ ـ ١٤٠.

عصره وطابع الأنظمة التي أبصرها وتمثلها في ذلك الحين.

وإذا كان أبو الوليد قد عاش في مجتمع تميز بنفوذ للفقهاء المحافظين غير قليل ، وباستبداد لقادة الجند ، مهدت له ودعمت من أركانه الصراعات المسلحة الدائمة التي كانت قائمة بين العرب في الأندلس وبين أعدائهم في شمال البلاد ، فإنه قد تحدث عن الأضرار السياسية لهذين العنصرين ، « طغيان الكهنة » ، و « طغيان الجند » واستبدادهم وتعديهم الحدود التي في إطارها يؤدون للوطن ماعليهم من واجبات ، فهو يتحدث عن أن « طغيان الكهنة هو أسوأ طغيان » وعن أن للجيش اختصاصات محددة يجب أن لا ينحرف عنها أو يتعداها ، إذ « ليس على الجيش واجب غير السهر على حرس الأمة » ، فإذا ما تعدى ذلك ، وتنكر لمسؤولياته المقدسة ، واستبد باقتصاديات البلاد ، وأقطعه السلاطين الأرض والقرى ، قال ابن رشد « وتعد إقطاعات الجيش آفة الدول » ، ثم لخص هذه الحالة من الخلل في المجتمع بكلمته القاسية عندما قال : « وما يحدث لو أكلت كلاب الراعي غنمه » ؟ ! .

أما النموذج الجيد من أنظمة الحكم والسياسة التي يحبذها ابن رشد ويمنحها إعجابه ، فهو النظام الشورى الذى أقامه العرب المسلمون فى شبه الجزيرة العربية قبل أن تسيطر قوانين الوراثة الأموية على معالم التجربة الإسلامية الثورية البكر ، فهو يقول : « وتعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون » ، ثم يدين الحكم المطلق والانقلابات التي جاء بها النظام الأموى بقوله : « وقد أفسد معاوية هذا المتل الأعلى الرائع بإقامته حكم بني أمية المطلق ، وفتح تاريخ الانقلابات التي لم تخرج جزيرتنا من نطاقها » (١).

* بل إن المحنة الفكرية والاجتماعية والشخصية التي تعرض لها ابن رشد من قبل السلطان في سنة ٩٩١هـ ١٩٥هـ وحرم على الناس، أثناءها ، دراسة الفلسفة ، لتعد هي الأخرى دليلاً جيد البرهنة على مكانته في عالم السياسة ، لا كمفكر فقط ، بل وكقطب من أقطاب النشاط العملي لهذا اللون من ألوان اهتمامات الناس ونشاطاتهم.

فهو قدكان يومئذ المفكر الكبير صاحب النفوذ فى بلاط السلطان ، والذى عهدت إليه الدولة منذ سنة عمده ، وهو التفسير والتلف منذ سنة عمره ، وهو التفسير والتلخيص والتقديم لآثار أرسطو ، ووضعها بين يدى حضارة العرب المسلمين.

⁽١) ارنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص١٧٠ ، ١٧١ ترجمة عادل زعيتر. ط. القاهرة سنة ١٩٥٧ م.

وهو الذى قيل « إن من أسباب نكبته هذه اختصاصه » بأبي يحيى « أخى المنصور ، والى قرطبة » (١) أى أنه كان صاحب وجهة نظر ، وجزءاً من تيار سياسي يعمل على نقل السلطة من المنصور إلى أخيه أبي يحيى ، ومن ثم علماً من أعلام أحد الأحزاب السياسية المتصارعة على السلطة والسلطان .

وهو الدى كان يتحدث إلى السلطان بثقة وكبرياء مستمدين من مكانته الفكرية ، وعندما يناديه يقول له يا أخى ، ويسميه أحياناً : « ملك البربر » مما أحقد عليه السلطان ، لإغفاله « مايتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلو الكتاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق » ولأنه لم يكن ممن « عرف زمانه فَمَانَه ، وميز مكانه فكانه ! » (٢) ، كما يقولون .

بل إن توقيت وقوع هذه المحنة ليعد كذلك دليلاً على اشتغال أبى الوليد بأمر السياسة العملية في مجتمعه ، فهى قد حدثت من جانب سلطان لايعادى علوم القدماء وصناعة الحكمة ، ولكنه كان ذاهباً لقتال الأعداء في شهال البلاد ، ومن ثم كان في حاجة إلى استرضاء حزب «الفقهاء النصوصيين» وهو حزب كانت له مواقع فكرية ذات صلة وثيقة بمواقف السياسة والإدارة والمصالح والصراعات التي تحفل بها البلاد في ذلك الحين ، أما رفع هذه المحنة ورد الاعتبار لابن رشد ، فلقد حدث بعد عودة «المنصور» إلى مراكش من رحلة القتال هذه ، وعند ذلك ألغيت مراسيم المحنة وعادت لابن رشد حظوته ومكانته في البلاد من جديد (۱) .

وإذا كان فى ذلك الدليل ، كل الدليل على أن ابن رشد قد كان صاحب موقف سياسى ، سواء فى مجال النظرية أو التطبيق ، فى الصراع الداخلى بمجتمعه فى بلاد المغرب والأندلس ، فإن مجموع آراء هذا الفيلسوف الكبير ، ومذهبه المتبلور فى مختلف الفروع الفكرية التى انتج فيها ، لتمثل موقفاً سياسياً متعلقاً بصراع الحضارات الذى شهده عصره ، وعلى أرض الأندلس بالذات ، فالحضارة العربية الإسلامية ، بأفقها المستنير وطابعها العقلانى وروحها الواقعية ، كانت تخوض صراعاً بلغ حد امتشاق الحسام ضد بقايا التخلف والرجعية وضيق الأفق التى كانت تحوض صراعاً بلغ حد امتشاق الحسام ضد بقايا التخلف والرجعية وضيق الأفق التى كانت تمثلها الرجعية الكنسية فى أوروبا ، صاحبة محاكم التفتيش وحرق العلماء وتحريم الطب ، ومنع النوافذ الفكرية من الانفتاح على مختلف تيارات الحياة ، ولقد كان ابن رشد

⁽١) المرجم السابق. ص ٤٣٨ (نقلا عن سيرة ابن رشد التي كتبها الانصاري).

⁽٢) المعجب في تلخيص اخبار المغرب. ص ٣٨٤.

⁽٣) ابن رشد والرشدية . ص ٣٨ .

صاحب موقف محدد وواضح من هذا الصراع ، فلقد وقف إلى جانب الحضارة العربية الإسلامية العقلانية الواقعية ، ضد الكهنوت والتخلف ، وزود ترسانة الفكر العربي الإسلامي بالعديد من الأسلحة في هذا الصراع.

وإن مقارنة بسيطة بين موقفه هذا ، وموقف فيلسوف متصوف كبير ، ومعاصر له كمحيى الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ١١٦٥ ـ ١١٦٥ ـ ١٢٤٠م) الذي وقف من الأديان والحضارات والصراعات موقفاً لا أحسبه ، في النهاية ، إلا مميعاً لمعالم هذه الصراعات بين ما هو متقدم وما هو رجعي ، والذي يلخص مذهبه في ذلك بقوله :

إذا لم يكن ديني إلى دينه داني فرعى لـغـزلان وديـر لـرهـبـان وألواح توراة ومصحف قرآن أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائب فالجب ديني وإيماني

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي وقد صار قلبی قابلاً کل صورة وبيت لأوثبان وكمعبة طائف كما يقول:

عقد الخلائق في الآلة عِقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه (١١) ولا نحسب الباحث ، رغم إعجابه وإعجابنا بشعر ابن عربي ، إلا واجداً في موقفه هذا ، الذي يقبل كل شيء وكل عقيدة وكل موقف ، موقفاً يطمس معالم التيارات والمعسكرات التي كانت تتصارع في شبه الجزيرة الأيبيرية _ «الأندلس» _ في ذلك الحين.. وهو موقف متخلف ، ساقت ابن عربي إليه أرضية «الذوق» و «الشهود» التي وقف عليها كمتصوف عملاق ، بينا قاد العقل ، أداة الفيلسوف الأولى ، ابن رشد إلى موقف محدد وواضح المعالم ، إلى جانب كل ماهو متقدم وخيرٌ في هذه الصراعات .. وهو موقف حضارى وثيق الصلة بالسياسة إلى حد كبير..

(جـ) موقفه من الحرية :

وقبل ابن رشد كان هناك في الفكر العربي الإسلامي تياران أساسيان أصيلان ، فما يتعلق بمشكلة الحرية الإنسانية : تيار « الاختيار » الذي يقر للإنسان بحريته ، ويراه صانع أعاله وحياته وتاريخه ، والمسؤول الأول والأخير عن تبعات كل ذلك ، ويمثله في المدارس

⁽١) ابن عربي (فصوص الحكم) ، ص ٢٨٩ ، تحقيق ودراسة : د. أبوالعلا عفيفي ط. القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

الفكرية: المعتزلة، أصحاب العدل والتوحيد، والثانى: تيار « الجبر»، الذى يجرد الإنسان من قدرته على الاختيار والفعل وينسب أفعاله إلى الله. ولقد كان هذا التيار « الجبرى » تتوزعه مدرستان، تغالى إحداهما فى الجبر، فترى الإنسان كالريشة المعلقة فى مهب الريح، لاحيلة لها فى الميل فى أى اتجاه من الاتجاهات، وتحفف المدرسة الجبرية الثانية من صياغتها للقضية. فتنسب للإنسان فعلاً على سبيل المجاز، وتنسب حقيقة هذا الفعل إلى الله، وتسمى نصيب الإنسان فى ذلك (بالكسب)، ولكن تتبع المعتزلة لحجج هذه المدرسة « الجبرية المتوسطة »، وإتباتهم أن « الكسب » هو لفظ لا معنى له، ولا حقيقة لوجوده فى هذا المقام، قد أكد أن أرض الجبرية واحدة، وموقفهم فى النهاية واحد، وأن الأشاعرة، وهم جبرية متوسطة أرض الجبرية واحدة، وموقفهم فى النهاية واحد، وأن الأشاعرة، وهم جبرية متوسطة وكذلك علاة الجبرية ، يجمعهم جميعاً موقف معاد لحرية الإنسان، ونابع من إنكارهم فعالية الأسباب، وعلاقة المسببات بالأسباب (١).

وإذا. كان ابن رشد قد هاجم المجبرة عموماً ، وأفرد لتنفيذ حجج الإمام الغزالى كتاباً مستقلاً ، وهو من أئمة الأشاعرة ، فإن موقفه من قضية الحرية لم يكن فى إطار مدرسة الاعتزال كما حددته هذه المدرسة خلال عدة قرون ، فلقد اختلف معهم ابن رشد ، جزئياً ، في هذا الموضوع .

فنحن نجده يفرق مابين «الإرادة» المنبعثة من داخل الإنسان ، والصادرة عن شوق للفعل أو الترك ، نابع من تخيل أمر ما أو تصديقه ، وبين تحقيق هذه الإرادة فى الواقع والتطبيق ، فالإنسان حر مختار فى الإرادة ، أما تطبيق الإرادة وفعل المراد فهو محكوم بما يحيط بالفاعل من ظروف موضوعية وحقائق مادية فى الحياة (٢).

بل إن هذه الإرادة المنبعثة من الداخل قد رآها ابن رشد ثمرة لعاملين: أحدهما دامخلى مرتبط بالتكوين الذاتى للإنسان ، والثانى انعكاس للظروف الخارجية المحيطة بالإنسان المريد (٣).

وإذا كانت هذه « القيود » و « الإلزامات » التي رآها ابن رشد مثقلة لإرادة الإنسان الحر المختار ، إنما ترجع أساسًا للوزن الذي أعطاه للظروف الموضوعية المحيطة بالإنسان المريد ، وإلى

⁽١) انظر فى تمصيلات هذه القصايا ، وآراء الفرق فيهاكتابنا (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة بيروت ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ سنة ١٩٧٧ م .

⁽٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٢٢_ ٢٣٢.

⁽٣) المصدر السابق ص ٢٢٦.

إيمان ابن رشد المطلق بالعلاقة القائمة بين الأسباب والمسببات ، فإنه لا يمكن أن نتوهم أن موقفه هذا «يقترب من حل الأشاعرة » لهذه القضية ، وأن نظرته هذه «تقترب من نظرة الأشعرى والغزالى » (١) ، كما تصور ذلك بعض الدارسين ، لأن «القيود » التي أبصرها ابن رشد على حرية الإنسان إنما تنبع من إبصاره لفعاليات الظروف الموضوعية على تصرفاته ، وعلاقة الأسباب بالمسببات ، بينا «إلغاء » الأشاعرة ، عمليًا ، لحرية الإنسان ، نابع من إنكارهم فعاليات الأسباب وعلاقاتها بالمسببات ، فها على طرفى نقيض .

ولعل الذى زحزح ابن رشد جزئيًا ، عن أرض المعتزلة ، بصدد هذه القصية الهامة ، إنما هو الوزن الكبير ، نسبيًا ، الذى أعطاه للظروف المحيطة بالإنسان ، على حساب حرية هذا الإنسان وقدرته على الفعل والاختيار ، وهو الذى قرّبه كثيرًا من أصحاب «الحتمية فى الطبيعة » (٢) .

فهو لم يكن معتزليًا تمامًا ، وإن كنت اعتقد أن شقة الخلاف بينهم وبينه فى هذا الباب من الممكن أن تضيق جدًا بعد دراسة مقارنة ما بين «الأسباب الموضوعية » المؤثرة على حرية الإنسان ، عند ابن رشد ، وما بين «الألطاف» الإلهية عند مدرسة الاعتزال (٣) كما أن ابن رشد قد رفض الموقف الأشعرى بكل إصرار ، عندما رأى أن «الإنسان ليس مختارًا مطلقًا ، ولا مقدرًا عليه مطلقًا ، أى أن الاختيار تام غير مقيد فى النفس ، وإنما هو محدد بقدر الأحوال الخارجية ، وتكون العلة الفاعلة لأعالنا فى أنفسنا ، ولكن العلة الموجبة خارجة عنا (١) ، وهو موقف متميز ، وإضافة من إضافات ابن رشد إلى فكرنا السياسي الذى أغناه بكثير من الاجتهادات .

(د) موقفه من المرأة:

أما عن موقفه من المرأة ، ومن رأى المجتمع فيها ، ونظرة الرجل إليها ، وقضية تحررها من القيود التي تراكمت على فعاليتها وضميرها بمرور القرون والحضارات ، فإنه موقف بالغ درجة قصوى من العمق والنضوج .

⁽١) عبده الحلو (ابن رشد فيلسوف المغرب) ــص ٨١ . ٨١ . ط. بيروت سنة ١٩٦٠م.

⁽٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٢٦.

 ⁽٣) القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) جـ ١٣ تحقيق د. أبو العلا عفينى . ط.
 القاهرة .

⁽٤) ابن رشد والرشدية ص ١٦٩.

فهو يفرق ما بين الاختلافات «الطبيعية » وما بين الاختلاف في «الدرجة » بين من يتفقون في «الطبيعة الواحدة »، ويرى أن للإنسان ، رجلاً كان أو امرأة ، «ظبيعة واحدة »، وأن الاختلاف بينها إنما هو في «الدرجة » فقط ، وأنه إذا كانت هذه الاختلافات في «الدرجة » قد جعلت للرجل امتيازًا في بعض المجالات فإنها قد جعلت للمرأة ميزات تفوقت بها عليه في أنحاء أخرى ، وذلك عندما يقول : « وتختلف النساء عن الرجال مرجة لا طبيعة ، وهن أهل لكل ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة .. الخ .. الخ .. ولكن على درجة دون درجتهم ، وهن يفقنهم أحيانًا كما في الموسيق » (١) .

أما عن الأوضاع المزرية التي وصلت إليها المرأة في عصره الإقطاعي ، فإنه يرى أن سببها ميراث حالة من العبودية دامت قرونًا طويلة ، وهي حالة اجتماعية ، ومن ثم فإن تغيرها هو أمر محكن ، بل إن ابن رشد يدعونا إلى هذا التغيير عندما ينبه على أن وضع المرأة هذا إنما هو سبب في « البؤس الذي يلتهم مدننا » بسبب كثرة النساء العاجزات عن الإسهام في الحضارة بما يمكن أن يكون لديهن من قدرات وإمكانيات ، وليس هذا فحسب ، بل لقد تحولن إلى عبء على كد الرجال وكسبهم ، وهو في هذا الباب يقول : « لا تدعنا حالنا الاجتماعية نبصر كل ما يوجد في إمكانيات المرأة ، ويظهر أبهن لم يخلقن لغير الولادة وإرضاع الأولاد ، وقد قضت هذه الحال من العبودية فيهن على قدرة القيام بجلائل الأعال ، ولذا فإننا لا نرى بيننا امرأة مزينة بفضائل خلقية ، وتمر حياتهن كا تمر حياة النباتات ، وهن في كفالة أزواجهن أنفسهم ، ومن بفضائل خلقية ، وتمر حياتهن كا تمر حياة النباتات ، وهن في كفالة أزواجهن أنفسهم ، ومن المنطعن كسب الحاجي بعملهن » (٢) .

وهذا موقف من أعمق المواقف الفكرية التي تناولت قضية المرأة وتحريرها منذ عدة قرون وربطتها بالإنتاج والاقتصاد ، وهو دليل على شمول الموقف الرشدى لأنحاء كثيرة من المجتمع ، وإسهامه إسهامات هامة في محاولات التغيير والتقويم والإصلاح لحياة الناس ومجتمعهم في ذلك الحين .

⁽١) المرجع السابق ص ١٧٠.

⁽٢) المرجع السابق ص ١٧١ (والنص منقول عن «طبيعيات» ابن رشد «ص ٥٠١»).

٤ ـ ابن رشد بين الشرق والغرب:

فى الصراع الفكرى المرير الذى شهدته العصور الوسطى بين الرجعية الكنسية فى أوروبا وبين الاتجاه العقلانى الناضج فى البحث والتفكير،كانت حملات الرجعية لاتفتأ تنصب وتوجه ضد ابن رشد وآرائه ، باعتباره الروح التى بعث من خلالها أرسطو ، وصاحب الإضافات الحلّاقة التى تمجد العقل وتستنكر الحرافة وتعلى من قدر الإسان .

وعندما سادت العالم العربى والإسلامى روح التعصب التركى وضيق الأفق العتمانى أخذت الدوائر الفكرية الرسمية من ابن رشد نفس الموقف ، وامتدت على طول الجبهة الفكرية العالمية خطوط المواجهة ما بين فلسفة أبى الوليد العقلية وبين الرجعيين ورجال الكهنوت والشعوذة والخرافات .

وليس غريبًا أن يكون كتاب (خنجر الإيمان) الذى ألفه «ريمون المرتيني» ضد الإسلام ونظراته العقلية، وضد العروبة وحضارتها، ولا سيما نظريات ابن رشد، تكاد براهينه كلها أن تكون «مقتبسة من الغزالي، وذلك لقوله: أنه يحسن تفنيد الفلاسفة بفيلسوف» (١).

وليس غريبًا أن تقف « باريس » و « الآستانة » لعدة قرون نفس الموقف من مؤلفات ابن رشد وآرائه ونظرياته ، فتقف الأولى متزعمة الحملة ضد أبي الوليد :

- « فيحرم مجلس أساتذة دراسات اللاهوت المسيحى فى سنة ١٢٦٩ م برئاسة «اتيان تانبيه » على الناس ثلاث عشرة قضية ، جميعها من قضايا فلسفة ابن رشد (٢) .
- « ويشهد نفس القرن إحراق كتبه وتحريم تدريس آثاره العقلية في جامعة باريس^(٣) .
- » وتتزعم حملة من الهجوم على ابن رشد وفلسفته بواسطة اللوحات « الفنية » التي أخذت تشهدها الكنائس ، و « يبدعها الفنانون » مثل لوحة « اندره أركانيا » سنة ١٣٣٥ م ، ولوحة « بوفله كو» ، ولوحة « فرنسسكو تريني » سنة ١٣٤٠ م وغيرهم من الرسامين (٤) .

* و بمر قرن من الزمان (۱۶۸۰ ـ ۱۵۸۰ م) فلا تطبع فيه باريس لابن رشد سوى كتاب

⁽١) المرجع السابق. ص ٢٥٨.

⁽٢) المرجع السابق. ص ٢٦٧ ، ٢٦٨.

⁽٣) ابن رشد فيلسوف المغرب ص ٨٧.

⁽٤) ابن رشد والرشدية ص ٣١١ ـ ٣١٦.

واحد ، بينها تطبع « ليون » وحدها أعماله الكاملة خمس طبعات خلال ثمانية عشر عامًا (١٥٢٤ ـ ١٥٢٢ م) .

فإذا جاء دور «الآستانة» ، عاصمة آل عنمان ، وجدناها لا تعرف ابن رشد ولا تحفل به ، ولا ترى فيه محافلها الفكرية ما يستحق الدرس أو الذكر أو التنويه :

* فهى تصنع معه ما صنعه « ابن خلكان » و « الصفدى » و « عبد اللطيف البغدادى » عندما أغفلوه وتحاشوا ذكره فى تآليفهم عن عظماء رجال الإسلام.

* وهي لا تطبع له كتابًا واحدًا خلال قرون عدة تربعت فيها على قلب الزعامة للعرب المسلمين.

« فاذا ما أرخ مؤرخها الفذ « حاجى خليفة » للفكر العربى الإسلامى فى « بيبليو جرافيته » القيمة (كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون) لم نجد ذكر ابن رشد إلا بطريق العرض فى موضعين :

(أ) عندما جاء ذكر أرجوزة «ابن سينا» فى الطب، قال: إن ابن رشد شرحها. (ب) وعندما عرض لكتاب الغزالى (تهافت الفلاسفة) تحدث عنه فى ١٣٢ سطرا، وأشار إلى رد ابن رشد عليه فى (تهافت التهافت) فى ستة أسطر فقط لا غير(١).

وليس ذلك بالغريب على « باريس » مهد النشاط الكنسى المعادى للحضارة العربية والمؤجج لنار الحروب الصليبية ـ ولا هو بالغريب على عاصمة التخلف الفكرى التى حكم منها العثمانيون.

وكما رأينا الحملات الشديدة القسوة والاتهامات الباطلة التي وجهتها الأوساط الرجعية الكنسية في أوروبا ضد فلسفة ابن رشد ، فإننا نجد نفس النغات ترددها أوساط شرقية ، بصرف النظر عن اختلاف المذاهب والحضارات ، فيرى البعض فيه منكرًا لعالم ما بعد الموت وما فيه من ثواب وعقاب ، كما يرى فيه البعض «أبعد فلاسفة العرب عن الإسلام بعد أبي العلاء » (٢) ومنهم من رأى فيه فيلسوفًا ماديًا ملحلًا منكرًا لكل الأديان (٣).

ولكن ابن رشد قد وقفت إلى جواره ، ودافعت عنه وعن فلسفته قوى كثيرة آمنت بالعقل

⁽١) كشف الظنول جر١، ص٦٣، ٥٠٩_ ٥١٣.

⁽٢) الأب يوحنا قمر (ابن رشد) جـ ٢، ص ٢٢، ٣١ ط. بيروت.

⁽٣) فرح أنطون (ابن رشد وفلسفته) ط. الاسكندرية سنة ١٩٠٣م.

وناضلت من أجل سيادة معاييره ومعطياته ، سواء في أوروبا أو في بلاد العرب المسلمين .

فى كثير من المدن الأوروبية طبعت أعمال ابن رشد ، وخاصة شروحه على أرسطو ، طبعات كثيرة ومتعددة ، لم تشهد العربية ما يقاربها أو يدانيها بالنسبة لهذه المؤلفات .

وفى قلب المجتمعات الأوروبية قامت ونمت تلك الحركة الفكرية التي بذرت بذور عصر النهضة ، والتي صارعت فكريات العصور الوسطى ، وهي الحركة التي اتخذت من أبى الوليد قائلاً لها _حينا ، وستارا لفكرها حينا آخر _ ، والتي عرفت باسم «الرشديين الملاتين» ، والتي نسبت حتى آراءها الخاصة في بعض الأحيان ، لمذهب أبي الوليد .

بل إننا نجد الحركة الدينية التي مثلتها «المدرسة الفرنسسكانية »، والتي وقفت في الطرف الآخر من «الحركة الدمينيكانية »، نجدها تتبنى الفلسفة العربية وتحتضن الكثير من قضايا ابن رشد، وتُنَازِل في سبيل ذلك «غليوم الأفرني » و «البرت الكبير» (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠م) والقديس «توما الأكويني » (١٢٠٥ ـ ١٣٧٤ م) وغيرهم من متكلمي اللاهوت المسيحي في القرن الثالث عشر الميلادي ، وهي ـ وذلك هو الأهم ـ قد عكست في نشاطها العملي روح الحضارة العربية ، فارتبطت بأصول شعبية ، ونمت في صفوفها الأفكار «الديموقراطية » وعلاقات «الإنحاء والمساواة »، واهتمت بجاهير الفقراء والمستضعفين ، مما يعطى الصراع بين أنصار ابن رشد وخصومه أبعادًا اجتاعية تحتاج إلى مزيد من الدراسة والاستيعاب .

وعلى الجبهة العربية الإسلامية ، نجد سنوات عصر البعث والإحياء فى القرن التاسع عشر ، تشهد عودة اسم أبى الوليد ابن رشد وبعض كتبه إلى مجرى الفكر العربي الإسلامي .

كما نجد تعاطف جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ ــ ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ ــ ١٨٩٧ م) مع فلسفته وملاحظاته الذكية عن دوره فى الفكر العربى الإسلامى (١) ، ومعه ومن بعده يقف نفس الموقف ، وبجلاء أوضح ، الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ ــ ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م) فى دفاعه عن أبى الوليد (٢) .

إلا أن الإنصاف والموضوعية ، وتبعتها التي يحملها ضمير المثقف العربي ، لا يمكن أن

⁽١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأمغاني ص ١٠٥ دراسة وتقديم د. محمد عمارة. ط. القاهرة سنة ١٩٦٨م.

⁽٢) مجلة (المنار) سنة ١٩٠٣ م . سلسلة مقالات الشيخ محمد عبده التي رد بها على فرح أنطوں حول فلسفة ابن رشد . ولقد نشرناها ضمن (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) طبعة بيروت ــالمؤسسة العربية للدراسات والنشر_ سنة ٧٢ ــ ٧٣ .

تجعلنا نستشعر الرضى عن أنفسنا قبل أن نرى الأعمال الكاملة لابن رشد فى المكتبة العربية وبين يدى مفكرينا ومثقفينا ، تذكى فيهم الروح العقلى ، وتنمى فيهم التيار العلمى ، وتستحث خطاهم إلى ارتياد المجهول واقتحام المناطق الفكرية البكرواستخراج المجهول من المعلوم ، ذلك لأن الدور الذى مثلته أفكار ابن رشد ، والعبء الذى نهضت به فى عصر الإحياء الأوربى لازلنا فى انتظار إتاحة الفرصة لابن رشد كى يقوم به فى حضارتنا المعاصرة حتى الآن .

وقديمًا ، عندما أخذت أوروبا تتحسس خطاها نحو عصر النهضة ، اتخذت من ابن رشد قائدًا وإمامًا إلى تراتها اليونانى ، حتى إذا ما أخذت فى النضج وأحست بالاستقلال الفكرى والحضارى تخطت ابن رشد وشروحه على أرسطو ، وعادت تغترف من المنابع الأصيلة لليونان والإغريق ، وبشكل مباشر ، دون ما واسطة من العرب والمسلمين ، ووجدنا من يكتب فى القرن السادس عشر ، فى تقديمه لأعمال ابن رشد ، قائلاً : «كان أجدادنا لا يجدون أمرًا بارعًا فى الفلسفة أو الطب إلا والعرب مصدره ، أما جيلنا فيدوس على علم العرب ، ولا يعجب بغير ما يستخرج من كنوز اليونان ، وهو لا يريد غير اليونان أساتذة فى الطب والفلسفة والرهنة » (١) .

وعلى الرغم من أن كاتب هذه الكلمات إنما كان ينتقد ذلك الغلو فى التعلق المباشر باليونان ، إلا أنه قد عكس لنا صنيع ذلك الجيل من الأوربيين.

ونحن اليوم لا نريد أن ندوس علم أوروبا ، ولا أن نرفض ما فى حضارتها من جوانب إيجابية متقدمة وعملاقة ، ولا أن نتعصب لتراثنا تعصبًا أعمى ، يلهينا عن نقده وفرزه ، والمجابية متقدمة وعملاقة ، ولا أن نتعصب لتراثنا تعصبًا أعمى ، يلهينا عن نقده وفرزه ، والتمييز ما بين الطيب وغير الطيب من صفحاته وكنوزه ، وإنما الذى نريده هو أن نصل عصر بعثنا وإحيائنا الراهن بعصر حضارتنا الذهبي ، والذى كان ابن رشد كوكبًا من ألمع كواكبه ، وعلمًا من أكثر أعلامه وضوحًا وجلاء وتأثيرًا فى عقل الإنسانية جمعاء ، لأن ذلك هو الضمان لثبات خطانا على الدرب ، ولصنع «النكهة الخاصة » بحضارتنا ، ولجعل الجاهير العربية تواكب فكرنا العلمى والفلسني الذى لابد لمثقفينا ومفكرينا من إشاعته فى صفوف الجاهير (٢) .

age age age

⁽١) ابن رشد والرشدية ص ٣٩١ (والكلمات لتوما جيونتا) سنة ١٥٥٢ م.

 ⁽٢) انظر القائمة التي أحصينا فيها آثار ابن رشد في نهاية كتابنا (المادية والمتالية في فلسفة ابن رشد) وكذلك دراستنا عن
 (الموقف من التراث العقلاني لابن رشد) مجلة (الكاتب) عدد أغسطس سنة ١٩٧٣م.

- ۱۲ ـ العز بن عبد السلام [۷۷۵ ـ ۳۶۰ هـ ۱۱۸۱ ـ ۱۲۲۲ م]

ضد الخرافة والظلم والجمود

حياته في سطور:

- * هو: أبو محمد عزالدين بن عبد العزيز بن عبد السلام بن أبى القاسم بن حسن بن محمد بن مهذب السلمى .
- « ولد بدمشق فى سنة ٧٧٥ هـ (١١٨١ م) وتوفى بالقاهرة فى العاشر من جادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ (١٢٦٢ م) فامتدت حياته من عصر صلاح الدين الأيوبى حتى مضى سنة ونصف على حكم الظاهر بيبرس البندقدارى فى دولة الماليك.
- " كان شافعى المذهب الفقهى ، أشعرى المذهب الكلامى ، ولقد درس الفقه على الإمام « فخر الدين بن عساكر » ، وقرأ الأصول على « الآمدى » ، وسمع الحديث من مجموعة من العلماء المحدثين ، منهم الحافظ « أبو محمد القاسم بن الحافظ الكبير أبى القاسم بن عساكر » ، وشيخ الشيوخ « عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبى سعد البغدادى » ، وعمر بن محمد بن طبرزد ، وحنبل بن عبد الله الرصافى ، والقاضى عبد الصمد بن محمد الحرستانى ، كما حضر على بركات بن إبراهيم الخشوعى ، والشيخ المتصوف شهاب الدين السهروردى .
- « وأخذ عنه العلم وتتلمذ عليه كوكبة من علماء عصره ، منهم شيخ الإسلام ابن دفيق العيد ، والإمام علاء الدين أبو الحسن الباجي ، والشيخ تاج الدين بن الفركاح ، والحافظ أبو محمد بن يوسف بن مسرى ، والعلامة أحمد أبو العباسي الدشناوى ، والعلامة أبو محمد هبة الله القفطي ، والعلامة أحمد بن إدريس القرافي .
- « هاجر من الشام إلى مصر سنة ٦٣٩ هـ ١٧٤١ م بسبب مناهضته للسلطان «الصالح إسماعيل » ، الذي تعاون مع الصليبيين ضد مصر وسلطانها «الصالح نجم الدين أيوب » .

- * كان أبرز علماء عصره ، وأشهر من تصدى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى زمانه ، ولقب بألقاب عدة من أشهرها لقب « شيخ الإسلام » ولقب « سلطان العلماء » ، وقيل عنه إنه كان أفقه من الإمام الغزالى .
- * اشتغل بتدريس الفقه والعلوم الإسلامية في «الزاوية الغزالية » بدمشق ، وتولى الخطابة والإمامة بالجامع الأموى بها ، وذلك إلى جانب قيامه بمنصب مفتى الشام ، وفي مصر بعد هجرته إليها تولى التدريس لفقه الشافعي بالمدرسة الصالحية التي أنشئت بين القصرين سنة وقال « منصب الإفتاء بمصر ، إذ تنازل له عنه الشيخ عبد العظيم المنذرى ، وقال : «كنا نفتي قبل حضور الشيخ عز الدين ، وأما بعد حضوره فمنصب الفتيا متعين فيه » ، كما تولى مناصب الخطابة والإمامة بجامع عمرو بن العاص ، والقيام على عارة المساجد بالدولة ، وقاضي القضاة بمصر والوجه القبلي في ١٠ جادى الأولى سنة ١٣٩ هـ . للمساجد بالدولة ، وقاضي القضاة بمصر والوجه القبلي في ١٠ جادى الأولى سنة ١٣٩ هـ . للي جانب مواقفه الوطنية والقومية كانت له مواقف اجتاعية تجلت في عدد من المناسبات التي تعرضت فيها البلاد للغلاء أو الأزمات .. فني دمشق ، مثلاً ، وقعت مرة أزمة شديدة «حتى صارت البساتين تباع بالثن القليل ، فأعطته زوجته مصاغًا لها ، وقالت : اشترى لنا ، به بستأنا نصيّف به ، فأخذ ذلك المصاغ وباعه وتصدق بثمنه ، فقالت : يا سيدى ، اشتريت لنا ، قال : نعم ، بستانًا في الجنة !! إني وجدت الناس في شده فتصدقت بثمنه » .. كياكان داعية للمساواة بين العامة والحكام في تحمل عبء الجهاد في سبيل تحرير الوطن من التتار .
- * وإلى جانب جرأته في الحق ، وشدته في معاملة الحكام ، كان شديدًا على نفسه في تطبيق نفس المقاييس ، فلقد أفتى مرة بشيء ، ثم ظهر له أنه قد أخطأ في فتياه ، فأخذ ينادى بنفسه على نفسه في مصر والقاهرة ، فيقول : من أفتى له العزبن عبد السلام بكذا فلا يعمل به ، فإنه قد أخطأ ! ، وهو نوع من «النقد الذاتى» طبقه بأسلوب عصره ..
- الله لم تشغله مناصبه العديدة ، ونشاط حياته العملى عن العمل الفكرى ، فدخل فى معارك فكرية كثيرة وخصبة ضد فئة رجعية من الحنابلة بدمشق ، وضد شيخ دار الحديث الإمام أبى عمرو بن الصلاح ، وضد راعى الطريقة الحريرية الشيخ على الحريرى ، كما ترك العديد من المؤلفات والمصنفات منها :
 - (۱) كتاب القواعد الكبرى (۲) مختصر القواعد الكبرى.
 - (٣) كتاب مجاز القرآن. (٤) مختصر محاز القرآن.

(٥) شجرة المعارف.
(١) شجرة المعارف.
(١) التفسير.
(١) الغاية في اختصار النهاية.
(٩) مختصر صحيح مسلم.
(١) مختصر صحيح مسلم.
(١) الإمام في أدلة الأحكام.
(١١) الإمام في أدلة الأحكام.
(١٢) بداية السول في تفضيل الرسول.
(١٤) الفرق بين الإيمان والإسلام.
(١٥) فوائد البلوى والمحن
(١٦) الفتاوى الموصلية.
(١٨) الفتاوى الموصلية.

* لعب دورًا هامًا في تحقيق النصر على النتار في « عين جالوت » ومن قبل ذلك على الصليبيين في « دمياط » و « المنصورة » .

« كان العز مرهوبًا من سلاطين عصره ، مطاع الكلمة فيهم ، وعندما مرت جنازته من تحت أسوار القلعة ، وشاهد الملك الظاهر بيبرس الجاهير الغفيرة التي تشيع جثانه قال لبعض خواصه : «اليوم استقر أمرى في الملك ! ».. (١)

张 张 张

عصر جامد يضيق بالحافظين:

كثيرًا ما يلح فى ذهن الباحث وصدره سؤال يتململ طالبًا الجواب: لماذا كان صلاح الدين الأيوبي ، وهو البطل القومى الذى دفع عن العالم العربي الإسلامي أطول عملية من عمليات الغزو والاستعار والاستيطان ، لماذا كان هذا البطل الذى تخفق لذكريات انتصاراته قلوب الأمة العربية والشعوب الإسلامية ، ويتغنى باسمه المناضلون العرب حتى في عصرنا الحديث ، والذى نال احترام الأعداء في مواقف بطولية وإنسانية تغلب فيها على شهوات النفس في الانتقام ، لماذا كان هذا الرجل محافظ التفكير في يتعلق بشؤون الفكر والبحث والاعتقاد ، ولماذا استمر هذا الطابع من بعده في الدولة الأيوبية ودولة الماليك ؟؟ .

⁽۱) راحع فى ذلك كله : طبقات الشافعية الكبرى ، للسبكى جـ ٥ الطبعة الأولى بالقاهرة ص ٨٠ ، ١٠٥ ، وطبقات الشافعية ، لأبى بكر بن هداية الله الحسيبى الملقب بالمصف . طبعة بغداد سنة ١٣٥٦ هـ . ص ٨٥ ، والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى جـ ٧ . طبعة دار الكتب المصرية ص ٢٠٨ ، ومفتاح السعادة جـ ٢ لطاش كبرى زاده ، طبعة الهند الأولى ص ٢١٢ .

ألأنه كردى الأصل ؟ .. كلا ، فالحضارة العربية الإسلامية قد طوعت كل الأجناس والعروق بالنسبة للذين دانوا بها وارتضوها نمط حياة ومنهج تفكير ، ونحن نجد فى الفارابي (١٠٥٨ م ٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ) ، وهو من أصل تركى ، عقلاً أكثر تقدمًا من الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١ م ٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) الذي كان من أصل فارسى ، ومن سلالة شعب عريق الحضارة ، بما لا يسمح بالمقارنة بينه وبين الأتراك .

ألأنه من رجالات السيف الذين استهوتهم صناعة الحرب ؟ .. كلا ، في التاريخ العربي الإسلامي كثير وكثير جدًا من فادة الزنج والخوارج والمعنزلة الذين حاضوا عمار الحروب ، وبعضهم كانت حياته سلسلة متصلة من الهجوم والدفاع ، ومع ذلك كانت نظرتهم الفكرية وموقفهم الاعتقادي متقدمًا بالسبة لعصرهم ، ومنحازًا إلى معطيات العقل والبرهان .

إذن ، لماذا كان صلاح الدين ، البطل القومي ، إنسانًا محافظًا في تفكيره ؟ ، ولماذا كانت الدولة الأيوبية بأسرها صاحبة موقف منحار للتيار المحافظ في الفكر العربي الإسلامي ؟ . .

إن حقيقة هدا السبب ، وجواب هذا السؤال ، في تقديرنا ، إنما يكن في طيات ذلك الأثر الذي أحدثته الأخطار الصليبية في الوطن العربي في ذلك الحين . ذلك لأن تجربة عالمنا العربي الإسلامي مع هذا الخطر الصليبي الذي استمر نحو قرنين من الزمان ، والذي تحول من خطر خارجي وافد من خارج المنطقة ، في البداية ، إلى خطر داخلي أكثر فاعلية في إمكانيات تدميره لعوامل وحدتنا وتقدمنا ، إن تجربة عالمنا العربي الإسلامي مع هذا الخطر قد أثبتت أن على نتائج صراعنا ضده تتوقف نوعية الإجابة على سؤال يتلخص في كلمتين: نكون، أو لا نكون ؟ . . ذلك لأن القوى الإقطاعية الأوروبية الباحثة وراء التوسع والاستعار والاستيطان ، فد أرادت تصفية الحساب في العالم العربي ، فسعت لذلك متحالفة مع بورجوازيات المدن التجارية الأوروبية الساعية للسيطرة على الطرق الشرقية للتجارة العالمية التقليدية ، مستعينين جميعًا بالرجعية الكنسية الكهنوتية التي زلزل الأرض من تحت أقدامها الفكر العربي التقدمي المستنير الذي عبر إليها البحر المتوسط وسلط إشعاعاته على أوكارها من خلال جامعات الأندلس ، وقذف في صدورها بالفكر اليوناني المتطور بعد أن قبرت أصوله بحجة محاربة الوثنية ، فإذا بها تجد العرب قد بعثوا لها أرسطو وأفلاطون وغيرهما متقمصين للفارابی وابن سینا (۹۸۰ ـ ۱۰۳۷ م ـ ۳۷۰ ـ ۲۸۸ هـ) وابن رشد (۱۱۲۸ ـ ۱۱۹۸ م ٢٠ ــ ٥٩٥ هـ) ، وغيرهم من الذين عكروا عليها صفو الاستمتاع بالخرافات ، وهدوء قيادتها لموكب القطيع البشرى الذي سيطرت على مقدراته عدة قرون. إن كل هذه القوى قد رأت في الحروب الصليبية تكرارًا لزحف الإسكندر الأكبر على الشرق ، وكماكان زحفه هذا مدًا صد تم طارد موجة الغزو الفارسي القديم تجاه الغرب ، فإنها فد رأت أن حملاتها الصليبية على بلاد العرب المسلمين إنما هي ثأر من تلك الفتوحات الإسلامية التي انتزعت من الروم مستعمراتهم ، وبنت فيها للعرب إمبراطورية واسعة الأرجاء . . ومن هناكان إحساس العالم العربي تجاه هذه الحملات هو إحساس الكيان المهدد بخطر أن لا يكون ، بخطر الفناء والزوال بفعل الإبادة الجاعية التي كان يمارسها الصليبيون البرابرة في المناطق التي احتلوها في الشام ، وأقاموا فيها استعارا استيطانيا لاتينيا .

وعندما يواجه مجتمع من المجتمعات خطر الابادة والزوال ، فنادرًا ما يلجأ إلى العقل والمنطق والفلسفة والبحث فى العلوم الإلهية والإبداع فى الإنسانيات ، ونادرًا ما يتبح لكل هذه العلوم الجو الملائم لهاكى تزدهر ، والحريات الواسعة كى تؤتى أشهى أنواع النمار ، وإذا جاز لنا أن نفكر اليوم فى مثل هذا الطريق ، طريق الحضارة ، وسيلة يلجأ إليها المجتمع الذى تحدق به الأخطار الكبار ، فما نظن أن فى عصورنا الوسطى من كان لديه الخيال الجامح كى يرى فى هذا الطريق السبيل الأمثل لمواجهة أخطار الصليبيين ، فلم يكن أمام العرب المسلمين سوى الجيوش والسلاح ، ومن ثم إسكات كل الأصوات حتى لا يتعكر الجو على صليل السيوف ووقع حوافر والسلاح ، ومن ثم النظر بريبة وشك وحذر ، بل وعداء ، إلى كل الذين يريدون للعقل أن يفكر طويلاً وعميقًا وكثيرًا ، فضلاً عن أن يسود ! .

فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن القوات الضاربة المسلحة لعالمنا العربي الإسلامي كانت قد أصيبت بداء الاعتماد الأساسي ، وأحيانًا الكلى ، على الجنود الغرباء المرتزقة ، الغرباء : عن روح الحضارة العربية الإسلامية العقلانية المتقدمة ، والمرتزقة : الذين لا يرون في الوطن أكثر من إقطاع يتيح لهم الترف وقضاء الأوطار ، وأن ذلك قد ساد هذه الساحات منذ خلافة الخليفة العباسي المعتصم (٨٣٣ – ٨٤٢ م) ، ثم دعمت منه في هذه المرحلة التي نتحدث عنها أن اليقظة التي بدأت تأخذ زمام المبادرة في مواجهة الصليبين قد جاءت على يد دولة «الأتابكة» في الموصل ، مما جعل للعنصر التركي في هذه القوات الضاربة اليد العليا ، إذا وعينا كل ذلك أدركنا لماذا خلقت الدولة الأيوبية ، ومن بعدها الماليك ، أوسع حركة قامت وعينا كل ذلك أدركنا لماذا خلقت الدولة الأيوبية ، ومن بعدها الماليك ، أوسع حركة قامت بأعظم نشاط على الجبهة العسكرية ، فأحرزت العديد من الانتصارات ضد الصليبيين ، ولماذا صنعت أكبر قدر من السكون القاتل على الجبهة الفكرية ، فكتبت بذلك السيادة للمذهب السني _ في صورته الجامدة المحافظة _ الذي يكتفي عما هو ظاهر من النصوص ، دون أن يجتهد السني _ في صورته الجامدة المحافظة _ الذي يكتفي عما هو ظاهر من النصوص ، دون أن يجتهد السني _ في صورته الجامدة المحافظة _ الذي يكتفي عما هو ظاهر من النصوص ، دون أن يجتهد السني _ في صورته الجامدة المحافظة _ الذي يكتفي عما هو ظاهر من النصوص ، دون أن يجتهد السني _ في صورته الجامدة الخورة القديد من الذي يكتفي عما هو ظاهر من النصوص ، دون أن يجتهد

ليجهد العقل وملكاته في التأويل لهذه النصوص ، فضلاً عن أن يبدأ التفكير والتفلسف من منطلق آخر غير منطلق النصوص!.

ونمن ، وعيًا منا لمنطق ذلك العصر ، وإدراكًا منا لعمق الأخطار التي كانت تمثلها حملات الصليبيين وكياناتهم في وطننا العربي ، لا نجد غرابة في حدوث الذي حدث ولا في الطابع الذي طبع عصر الأيوبيين والماليك بالجمود الفكري ، إلى حد كبير . . بل ما لنا نذهب بعيدًا ونرى أن هذا الطابع الفكري هو فقط ثمرة أخطار الصليبيين ، أليست الدولة الأيوبية ذاتها ثمرة لهذه الأخطار ؟ لقد بدأت في مصر جيشًا من «الغز» و «الأتراك» ، جاءوا وأقطعوا أرضها لأنفسهم كي يحموها من الصليبيين ! ، وعاشت حتى نهاية عهدها في معارك شبه متصلة مع الصليبيين ، بدأت بانتصار أسد الدين شيركوه على جيش الصليبيين الذي جاء قاصدًا القاهرة سنة ٢٥ هـ ١١٦٧ م ، وانتصار صلاح الدين على أسطولهم الذي جاء دمياط سنة ٥٦٥ هـ ١١٧٩ م ، وانتهت كذلك بانتصار أحرزته بواسطة الماليك على لويس التاسع ملك فرنسا سنة ٢٤٥ هـ ١٢٥٠ م في المنصورة .

ولعله مما يعطينا ثقة أكثر في صدق تحليلنا هذا ، ذلك العموم شبه المطلق الذي جعل هذه الحالة تنسحب على تاريخنا العربي الإسلامي قرونًا طويلة بعد العصر الأيوبي ، فخلال ما يقرب من نصف قرن (٢٥٦ _ ٧٠٠ هـ ١٢٥٨ _ ، ١٣٠١ م) عرف العالم العربي ، إلى جانب الخطر الصليبي ، خطر المغول القادم من الشرق والشهال الشرق ، والذي تحالف قادته حينًا من الدهر مع الصليبيين ، مما جعل الوضع في العالم العربي يتطلب موجة جديدة وفتية من الفرسان والجنود لصد هذه الأخطار ، ولقد تمثلت هذه الموجة يومئذ في دولة الماليك . ونحن لا نغالي إذا قلنا : إن هذا المناخ الفكري الشديد المحافظة إلى حد الجمود ، الذي بدأ دورته هذه مع الدولة الأيوبية ، قد ظل سائدًا ، على وجه الإجمال ، حتى دخول بلادنا العصر الحديث في النصف الأول من القرن الماضي .

染 柴 特

ولقد بلغ من شدة بروز هذه القسمات الجامدة والمحافظة ، وسيادتها فى العصرين الأيوبى والمملوكي ذلك الضيق الذي استقبلت به هذه البيئة فكر العزبن عبد السلام ونشاطه العملى لتطبيق ما يعتنق من أفكار . فالرجل لم يكن فيلسوفًا عقليًا حتى نلتمس الأعذار لضيق هذا المناخ الفكرى الإسلامي بفلسفته العقلية . ولم يكن مفكرًا يرى رأى المعتزلة حتى يقال إنه قد تناقض مع مجتمع تسوده فكرية «أهل السنة» و «أصحاب الحديث» . . ولم يكن من علماء

الشيعة الذين ناصبوا الدولة الأيوبية العداء منذ قيامها على أنقاض حكم الفاطميين .. لم يكن الرجل شيئًا من ذلك ، وإنما كان أشعريًا ، شافعيًا ، يفكركها تفكر الأغلبية الساحقة من علماء ذلك العصر فى دولة بنى أيوب ودولة الماليك ...

فأن يكون الفكر الأشعرى _ وهو محافظ بالقياس إلى فكر المعتزلة وفكر الفلاسفة _ أن يكون هذا اللون الفكرى محل سخط البيئة الفكرية الأيوبية فى دمشق على عهد السلطان الأشرف بن الملك العادل الأيوبي ، وخليفته الصالح اسماعيل ، وأن يكون نطاق الحرية التى شهدتها القاهرة الأيوبية على عهد الصالح نجم الدين أيوب _ بعد هجرة العز بن عبد السلام إليها مما يضيق هذا الضيق الشديد بهذا العالم الفقيه ، فذلك ما يؤكد صدق ما نذهب إليه ، من أن الجو الجامد فكريًا وعقائديًا كان هو الطابع الغالب والقسمة الأساسية ، إن لم تكن الوحيدة على عهد الأيوبين .

ولقد دعم من قسمات الجمود هذه ، وتصاعد بدرجاتها ، وصول عدد من السلاطين إلى مقاعد الحكم دون أن يكون لهم مثل رصيد صلاح الدين فى الكفاح والجهاد ، فخلت حياتهم إلا من الاشتغال بدعم الفكر الرجعى والجمود فى التفكير. وزاد الطين بلة أن بعضهم – مثل الصالح إسماعيل – قد تعاون مع الصليبيين ضذ مصر ، فلم يجد لنفسه مؤيدًا ومعينًا فى موقف الخيانة هذا إلا أكثر العناصر رجعية وجمودًا ... وهنا كانت قمة المأساة التى صارعها وناضل ضدها العزبن عبد السلام .

恭 恭 若

في دمشق:

معركة ضد الجمود والاستبداد والخيانة:

فنى دمشق كان للعزبن عبد السلام شأن لا يدانيه شأن آخر عند تلاميذه وعارفى فضله ومريديه ، كاكان خطيبًا لجامع دمشق الكبير ، ومفتيًا للشام ، وحجة فى العلوم الشرعية يرجع إليها الجميع .. ولكن البيئة الفكرية الرجعية التى كان يعيش السلطان الأشرف فيها ، ويتنفس هواءها ، قد رأت فى هذا الفقيه الأشعرى خارجًا عن السنة وظاهر النصوص ، وكان فقهاء الحنابلة وأهل الظاهر ، والدين قصرت بهم مداركهم وملكاتهم عن إعال العقل فى نصوص الدين وأعمال السلف ، هم الذين يحيطون بالسلطان ، ويمثلون بطانته الفكرية التى تلازمه وتشير عليه صباح مساء ، وكان الأشعرية ، وفكر أهل السنة التقليدى ، فى نظر هذه الفئة من

الحنابلة فكرًا متطرفًا يجب النضال ضده ، واضطهاد معتنقيه . وساعدهم السلطان فانتصروا على أهل السنة ، وعلت كلمتهم ، بحيث صاروا إذا خلوا بهم فى المواضع الخالية يسبونهم ويضربونهم ويذمونهم » (١) .

ومن بين الكتابات العديدة والمواقف الفكرية الخلافية التى وقعت ومثلت وثائق ذلك الصراع الفكرى بين العزبن عبد السلام وهذه الطائفة الجامدة من الحنابلة ، نلتقى بإحدى فتاوى العز التى لخص فيها آراءه الأشعرية فى عدد من مسائل الخلاف بينه وبين هؤلاء الخصوم . وهى فتوى دبر هؤلاء الحصوم أمر انتزاعها من العز ، بهدف عرضها على السلطان الأشرف ، حتى يثبتوا له صحة مزاعمهم واتهاماتهم لهذا العالم الجليل .. والرجل قد كتبها وهو يعلم بذلك التدبير ، ومن هنا تأتى أهميتها وأهمية القضايا الفكرية التى اشتملت عليها كأداة إدانة لهذه البيئة بالرجعية والجمود .

فهذه الفئة من الحنابلة كانوا يرون _ على عكس المعتزلة _ أن القرآن قديم ، وأنه ليس بمخلوق ولا هو بكلام للرسول _ عليه الصلاة والسلام _ وكان العز ، وكل أهل السنة من الأشعرية ، يرون هذا الرأى ، ولكن هذه الفئة المحيطة بالسلطان الأشرف كانت ترى أن «حروف كلمات القرآن وأصواتها » هى أيضًا قديمه ، من عند الله ، وأنها ليست فعلاً للإنسان الكاتب للقرآن أو القارئ لآياته ، وهذا ما خالفهم فيه العز بن عبد السلام ، عندما قال : إن الله سبحانه « يتكلم بكلام قديم أزلى ، ليس بحرف ولا صوت ، ولا يتصور فى كلامه أن يقلب مدادًا فى الألواح والأوراق ، شكلاً ترمقه العيون والأحداق ، كما زعم أهل الحشو والنفاق ، بل الكتابة من أفعال العباد .. ومذهبنا أن كلام الله سبحانه قديم أزلى قائم بذاته لا يشبه كلام الحلق ، كما لا تشبه ذاته ذات الحلق ، ولا يتصور فى شيء من صفاته أن تفارق ذاته ، إذ لو فارقته لصار ناقصًا .. وهو مع ذلك مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالألسنة ، وصفة الله القديمة ليست بمداد للكاتبين ولا ألفاظ للافظين .. ومن قال بأن الوصف القديم حال فى المصحف لزمه إدا احترق المصحف أن يقول بأن وصف الله القديم حال فى المصحف النه القديم حال فى المصحف أن يقول بأن وصف الله القديم الحرق الموسف القديم حال فى المصحف المنه إدا احترق المصحف أن يقول بأن وصف الله القديم الحرق المها الله المناه الله القديم حال فى المصحف المناه إدا احترق المصحف أن يقول بأن وصف الله القديم المورق المها الله القديم حال فى المصحف المها اللها المحلة المناه القديم حال المناه الله القديم حال المها ال

ولكن هذا المُوقف الأشعرى ، الذى يقف « على يمين » نظرية المعتزلة فى « خلق القرآن » لم يعجب فئة الحنابلة هذه ، ورأت فيه دليلاً على زندقة العزبن عبدالسلام! .

⁽١) طبقات الشافعية الكرى للسبكي جـ ٥ ، ص ٩٧ طبعة القاهرة الأولى .

⁽٢) المصدر السابق جـ٥. ص ٨٦، ٩٤، ٨٩.

* والموقف من الفعل الواقع من الإنسان .. هل هو فعله ، أم هو فعل لله خالصًا من دون الإنسان؟ وعلاقة الأسباب بالمسببات هل هي قائمة ؟ أم غير موجودة ؟ ، هذه القضية كانت هي الأخرى محلاً للجدل بين العز بن عبد السلام وهؤلاء الخصوم .. والرجل قد وقف فيها نفس الموقف الأشعرى التقليدي المحافظ بالنسبة إلى موقف المعتزلة القائلين بالحرية والاختيار ... ولكن هذا الموقف كان في نظر خصومه هرطقة يجب الكفاح ضدها ، لا لشيء إلا لأنه قد اعترف بوجود الأسباب ، وإن كان قد نسب التأثير لله دون هذه الأسباب! ، وهو في ذلك يتحدت عن هؤلاء الخصوم ، فيقول : « والعجب أنهم يذمون الأشعرى بقوله : إن الحبز لا يشبع ، والماء لا يروى ، والنار لا تحرق ، وهذا كلام أنزل الله معناه في كتابه ، فإن الشبع والرى والإحراق حوادث انفرد الرب بخلقها ، فلم يخلق الخبز الشبع ، ولم يخلق الماء الرى ، ولم تخلق النار الإحراق ، وإن كانت أسبابًا في ذلك ، فالخالق هو المسبب دون السبب ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا رَمِيتَ إِذْ رَمِيتَ وَلَكُنَ اللَّهُ رَمِّي ﴾ (١) ، نفي أن يكون رسوله خالقًا للرمي وإن كان سببًا فيه ، وقد قال تعالى : ﴿ وَأَنَّهُ هُو أَصْحَكُ وَأَبَّكَى وَأَنَّهُ هُو أَمات وأحيا)(٢) ، فاقتطع الإضحاك والإبكاء والإماتة والإحياء عن أسبابها ، وأضافها إليه ، فكذلك اقتطع الأشعري رحمه الله ، الشبع والري والإحراق عن أسبابها وأضافها إلى خالقها ، لقوله تعالى : (خالق كل شيء)^(٣) ، وقوله : (هل من خالق غير الله) (١) الله) (١)

حتى هذا الموقف الفكرى التقليدى لم يعجب حاشية السلطان الأشرف فى بلاط دمشق الأيوبي فى ذلك الحين..

« وهذه الفئة من الحنابلة كانت تقدم للذات الإلهية تصورًا « تجسيميًّا تشبيهيًّا » ، يبعد بهذه الذات كثيرًا عن فكر الإسلام فى التوحيد والتنزيه .. وعلى الرغم من أن تصور الأشعرية لهذه الذات ليس فى نقاء التنزيه الذى قدمه المعتزلة ، إلا أنه كان قريبًا منه بقدر ما هو بعيد عن التشبيه والتجسيم الذى نادى به خصوم العزبن عبد السلام ، ولقد أطلق العز عليهم اسم : «الحشوية » ، وهو الاسم الذى أطلقه عليهم من قبل المعتزلة والقائلون بالعدل والتوحيد ،

⁽١) الأنفال . ١٧.

⁽٢) النجم: ٤٣.

⁽٣) الأنعام: ١٠٢، الرعد ١٦٠، الزمر ٢٢، عامر: ٦٢.

⁽٤) فاطر: ٣.

⁽٥) المصدر السابق جـ ٥. ص ٩١.

فقال : إن «الحشوية المشبهة ، الذين يشبهون الله بخلقه ضربان : أحدهما لا يتحاشى من إظهار الحشو ، ويحسبون أنهم على شيء ، ألا إنهم هم الكاذبون ، والآخر يتستر بمذهب السلف لسحت يأكله أو حطام يأخذه .. ومذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيد دون التجسيم والتشبيه ، ولذلك جميع المبتدعة يزعمون أنهم على مذهب السلف .. ومن أنكر المنكرات التجسيم والتشبيه ومن أفضل المعروف التوحيد والتنزيه » (١) .

« والموقف من العقل ، كان هو الآخر أحد النقاط الهامة التي دار من حولها النقاش ، ووقع بسببها الخلاف بين العزبن عبد السلام وبين هؤلاء الخصوم .. فالرجل كان يرى أن مرجع الكثير من التخلف والجمود الذي عليه هؤلاء الناس إنما جاء من تنكرهم للعقل كطريق من طرق الاحتجاج والاستشهاد ، وأنه « إنما أتى القوم من قبل جهلهم بكتاب الله وسنة رسوله _ صلى الله عليه وسلم _ وسخافة العقل وبلادة الذهن » (٢) . وأنهم لذلك قد أهملوا الاحتجاج بالعقل والاستدلال به ، حتى فيما يتعلق بإثبات صفات الله ، مثل القدم ، مثلاً ، وذلك « لأنهم لا يسمعون شهادته ، مع أن الشرع قد عدّل العقل ، وقبل شهادته ، واستدل به في مواضع من كتابه ، كالاستدلال على الإعادة ، وقوله تعالى : (لوكان فيها آلهة إلا الله في الفسدتا) (٣) وقوله : (وماكان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلى بعضهم على بعضهم على بعضه من إنه أذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض ، (١) ، (أوَلَمْ ينظروا في ملكوت السهاوات والأرض وما خلق الله من شيء) (٥) ؟ . فيا خيبة من رد شاهدًا قبله الله ، وأسقط دليلاً نصبه الله ! .. » (١)

ولقد نجح خصوم ابن عبد السلام فى إيهام الملك الأشرف أن آراءه هذه إنما هى محض الهرطقة والزندقة والخروج عن مذهب السلف فى التفكير والاعتقاد ... وصوروا له فتواه هذه على أنها الدليل المادى على صدق كل الوشايات التى قالوها للملك منذ زمن طويل ضد «سلطان العلماء » ، فعلق الملك الأشرف على هذه الفتوى ، غاضبًا ، فى حضور جمع غفير من علماء دمشق ، قائلاً : لقد « صح عندى ما قالوه عنه ، وهذا رجل كنا نعتقد أنه متوحد فى زمانه فى العلم والدين ، فظهر بعد الاختبار أنه من الفجار ، لا .. بل من الكفار ! » .. ($^{(v)}$

⁽٦) المصدر السابق جـ٥. ص٠٩.

⁽٧) المصدر السابق جره. ص ٩٢.

⁽١) المصدر السابق جـه. ص ٨٩.

⁽٢) المصدر السابق جـ٥. ص ٩٠.

⁽٣) الأنبياء: ٢٢.

⁽٤) المؤمنون · ٩١ .

⁽٥) الأعراف: ١٨٥.

وأمام غضب السلطان هذا على ابن عبد السلام ، أحجم الكثير من الحضور عن الدفاع عن هذا العالم الجليل ، وهمهم البعض يطلب العفو عنه من السلطان! ، ولكن «سلطان العلماء» لم يرهبه غضب «سلطان دمشق» ، فكتب إليه مؤكلاً إصراره على موقفه الفكرى ، وماضيًا فى تحديه لحصومه ، وقال للملك الأشرف: إن «الفتيا التى وقعت فى هذه القضية يوافق عليها علماء المسلمين من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ، وما يخالف فى خضره المالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ، وما يخالف فى يحضره المالكية والحنفية وغيرهم من علماء المسلمين» ، لتتم المناظرة بينه وبين خصومه فى حضرتهم ، وقال : إن تحت يده تأييدات بأقلام العلماء لموقفه الفكرى هذا ، بما فيهم العلماء الذين حضروا مجلس السلطان الذى اتهمه فيه بالكفر والفجور .. بل وطلب الاحتكام إلى العالم الإسلامي بأجمعه ، وخاطب السلطان قائلاً : « .. ومع ذلك فتكتب ما ذكرته فى الفتيا ، وما ذكره الغير ، وتبعث به إلى بلاد الإسلام ، ليكتب فيها كل من يجب الرجوع إليه ويعتمد فى الفتيا عليه ، ونحن نحضر كتب العلماء المعتبرين ليقف عليها السلطان » (٢) .

ولكن السلطان لم يستجب لهذا المطلب المشروع الذى طلبه العزبن عبد السلام .. ويبدو أنه كان قد عزم ، بوحى من خصوم العز ، على أن ينتقل بالمعركة من مجال الصراع الفكرى إلى مجال الاضطهاد « لسلطان العلماء » ، فكتب فى رفضه للمناظرة واستشارة علماء المسلمين ، يقول : « قد وقفنا على خطه وما أفتى به ، وعلمنا من عقيدته ما أغنى عن الاجتماع به . » (٣)

وأمام هذا الموقف المتصاعد بالغضب السلطانى على العزبن عبد السلام ، تصاعد العز بو عبد السلام ، تصاعد العز بو عبد الشجاعة والصمود والفداء ، وذهب الرسل من لدنه إلى السلطان بالرسائل ، ومن عنده إلى الناس بالكلات التي خلقت في الفكر الإسلامي صفحة من أنصع الصفحات وأكثرها إشراقًا بالمعانى والقسمات التي يجب أن يتحلى بها العلماء وأصحاب المواقف الفكرية ، وهي صفحة تؤكد الأهمية القصوى «للقدوة » و «النموذج » و «السلوك العملى » في إعطاء الفكر حرارته وفاعليته وتأثيراته في المارسة والتطبيق ..

* فابن عبد السلام يكتب للملك الأشرف ، يرد عن نفسه تهمة « إثارة الفتن » التي رماه بها الخصوم ، قائلاً له : « وليس رد البدع وإبطالها من باب إثارة الفتن ، فإن الله سبحانه أمر

⁽١) المصدر السابق جـ٥. ص ٩٤.

⁽٢) المصدر السابق جه. ص ٩٣، ٩٤.

⁽٣) الصدر السابق جـ٥، ص ٩٣.

العلماء بذلك ، وأمرهم ببيان ما علموه » (١) .

وبعد أن ينغى عن نفسه صفة « مثير الفتن » يحدد دوره ومهمته ، قيراه دور العضو المخلص في حزب الله ، ويراها مهمة الجندى المقاتل في ساحة المعركة ، فيخاطب السلطان متحديًا موقفه منه ورأيه فيه فيقول : « ... فإنا نزعم أنا من جملة حزب الله وأنصار دينه وجنده ، وكل جندى لا يخاطر بنفسه فليس بجندى ؟ ! .. » (٢) .

* ويكتب متحدثًا عن دور «عالم الدين » وواجبه في نصرة الحق والصواب ، ومشروعية تحمله الأذى ، بل «الذل والخمول » في سبيلها ، وبدلاً منها ، ومشروعية مخاطرته بنفسه على درب الفداء ومذهبه ... في هذا السبيل ، فيقول : إنه « ينبغى لمكل عالم إذا أذل الحق وأهمل الصواب أن يبذل جهده في نصرها ، وأن يجعل نفسه بالذل والخمول أولى منها ، وإن عز الحق فظهر الصواب أن يستظل بظلها .. والمخاطرة بالنفوس مشروعة في إعزاز الدين ، ولذلك يجوز للبطل من المسلمين أن ينغمر في صفوف المشركين ، وكذلك المخاطرة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ونصرة قواعد الدين بالحجج والبراهين مشروعة ، فمن خشى على نفسه سقط عنه الوجوب وبق الاستحباب » (٢) .

فنى كل الحالات يرى العزبن عبد السلام أن على العالم بالحق والصواب أن يخاطر فى سبيل الانتصار لها والعمل فى سبيلها ، حتى وإن خشى على نفسه مغبة هذا السعى وذلك النضال . فهذا الأمر واجب عند أمن العاقبة ، ومستحب مرغوب عند قيام المخاطر وإحداقها بالمناضلين في هذا السبيل .

« وهو يعلمنا قيمة العلم كسلاح ، وفعالية الكلمة وسلطانها ، عندما يحدد لنا أن العلم والكلمة هما عدة « العلماء » في هذا النضال ، وهي أسلحة لابد من الحفاظ عليها والصقل الدائم لها ، والبعد بها عن « الأغهاد » والإهمال . « فسلاح العالم علمه ولسامه ، كها أن سلاح الملك سيفه وسنانه ، فكما لا يجوز للملوك إغهاد أسلحتهم عن الملحدين والمشركين لا يجوز للعلماء إغهاد ألسنتهم عن الزائفين والمبتدعين ، فمن ناضل عن الله وأظهر دين الله كان جديرًا بأن يحرسه الله بعيمه التي لا تنام ، ويعزه بعزه الذي لا يضام ، ويحوطه بركنه الذي لا يرام ، ويعفظه من جميع الأنام ، ولو شاء الله لا نتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض » (٤)

⁽١) الصدر السابق حده. ص ٩٤.

⁽٣) المصدر السابق جـ٥. ص ٩١.(٤) المصدر السابق جـ٥. ص ٩٠.

⁽٢) المصدر السابق جده، ص ٩٥،

ولكن السلطان الأشرف كان قد قرر أن يمضى فى غيه وصلفه ، فأرسل إلى العزبن عبد السلام من يبلغه قراراً باعتقاله وتحديد محل إقامته فى بيته ، وقراراً آخر يمنعه بمقتضاه من الاجتماع بأحد من الناس ، وقراراً ثالثاً يحرم عليه أن يفتى فتوى أو يدلى برأيه فى أمر من أمور الدين ..

وكان ابن عبد السلام يومئذ مقيماً في «بستان» قد استأجره في مكان بعيد عن مدينة دمشق ، فاستفهم من رسول السلطان .. هل يمكنه العودة لبيته في المدينة ، فأجابه بالنفي ، قائلاً : «البستان هو الآن بيتك ! » أى أن القرارات السلطانية الثلاثة قد أُضيف إليها رابع ، وهو أن يكون مع الاعتقال «نفي» ، وأن يكون «المنفي» ذلك البستان البعيد عن عاصمة البلاد (۱) .

لكن دمشق قد اهتزت لهذا الموقف المتعسف ضد «سلطان العلماء» ، فتحركت مظاهرة مهيبة تنذر بالخطر يقودها شيخ علماء الحنفية الشيخ جال الخضيرى ، راكباً حاره ، ومن خلفه الأتباع والأنصار ، واقتحموا على السلطان قلعته عصر يوم من أيام رمضان ، وعندما توجس السلطان خيفة من هذا التحرك الجاهيرى الذى قاده العلماء ، أمر باستقبالهم استقبالاً حسناً ، وجلس العلماء ومن خلفهم الأتباع فى حضرة السلطان حتى جاء وقت الإفطار بعد صلاة المغرب ، فقدم السلطان للشيخ الخضيرى بيده شراباً يتحلل به من صيامه ، ولكنه رفض ، وأخبره أن الحضور ليس لطعام السلطان وشرابه ، وإنما هو للحديث فى أمر اعتقال السلطان للعزبن عبد السلام . وأعلن أن جميع المسلمين هم على عقيدة العز ورأيه ، وأن ما كتبه فى فتياه الشهيرة هو «اعتقاد المسلمين وشعار الصالحين ويقين المؤمنين ، وكل ما فيها صحيح ، ومن خالف ما فيها وذهب إلى ما قاله الخصم من إثبات الحرف والصوت فهو حار ! .. » وكان الشيخ الخضيرى يعلم أن السلطان قد خالف هذه الفتيا ، وذهب إلى ما قاله الحصم ، ومن ثم فإنه داخل تحت وصف «الحار» .. ولكن القوة التى كان يمثلها هذا الحق الذى نطق به هذا الشيخ ، والتأييد الشعبى الذى دعم هذه القوة ، جعلت السلطان يتراجع ، ويسترضى الشيخ الخضيرى ، ويتلطف معه فى الحديت .. بل ويصدر أمره بالعفو عن العزبن ويسترضى الشيخ الخضيرى ، ويتلطف معه فى الحديت .. بل ويصدر أمره بالعفو عن العزبن عبد السلام ، الذى لم تدم مدة اعتقاله أكثر من ثلاثة أيام (۲)

张 茶 茶

⁽١) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٥ ، ٩٦ .

⁽٢) المصدر الساق جـ٥. ص ٩٦، ٩٧.

ونحن نعتقد أن هناك سبباً قد غاب حتى الآن في حديثنا هذا الذي عرضنا فيه لأسباب الجفوة والخلاف والصراع بين «سلطان العلماء» المسلمين في عصره العزبن عبد السلام وبين سلطان بني أيوب في دمشق الأشرف بن العادل الأيوبي ... ذلك أن الخلافات الفكرية بين العز وبين فئة من الحنابلة ، لو أخذت مجردة ، ماكان لها أن تتصاعد بهذا الخلاف إلى ذلك الحد البعيد .. ومن ثم فإننا نعتقد أن وراء تلك الأحداث كان يقف خلاف أساسي في الرأى والموقف بين العز وبين السلطان حول موقف الأخير من الدولة المصرية ومن أخيه الملك الكامل الجالس على عرشها في ذلك الحين . . فلقد كان الود مفقوداً بين الأشرف والكامل ، ولقد تصاعد الأشرف بهذه الجفوة إلى حد العداء ، بل وأهمل قتال الأعداء الصليبيين ووجه همه للاستعداد لقتال مصر وسلطانها ! . . وكان العزبن عبد السلام قلقاً لهذا الاتجاه ، وزاد من قلقه أن العالم العربي. والإسلامي كان قد أخذ يتعرض لخطر جديد وشديد زحف عليه من المشرق في شكل أرجال الجيش التترى المدمر، وكان العزبن عبد السلام يريد من سلطان دمشق أن يحل الوفاق بينه وبين نظام الحكم في مصر محل الخلاف ، كسبيل للوحدة التي تدفع هذه الأخطار ، وذلك ما لم يكن في عزم السلطان الأشرف وحاشيته من أعداء العزبن عبد السلام .. ويشهد لرأينا هذا ما ذكره السبكي في [طبقاته] عن اللقاء الأخير الذي حدث بين السلطان وبين ابن عبد السلام ، عندما استدعاه السلطان وهو على فراش الموت . وطلب منه النصيحة ، فكانت نصيحة العز للسلطان أن يجعل وجهة جيشه المشرق ، تجاه التتر ، وذلك بدلاً من توجيهه صوب مصر وأخيه السلطان الكامل . ولقد استجاب يومئذ السلطان الأشرف لنصيحة العزبن عبد السلام ، وأمر بتحويل «الدهليز» من منطقة «الكسوة» في اتجاه مصر، إلى منطقة «القصيرة» تجاه الخطو التترى الزاحف من المشرق على بلاد العرب والمسلمين .. وعندما أمر السلطان للعز في نهاية هذه المقابلة بهدية مقدارها ألف دينار مصرية رفض العز، قائلاً: «هذه اجتماعة لله، لا أكدرها بشيء من الدنيا!»(١).

ولعل هذا الموقف «القومى» المخلص لمبادئ الإسلام ومصالح بلاد المسلمين وشعوبهم هو الذي جعل الصلة قوية والمحبة عارمة بين العزبن عبد السلام والنظام الأيوبي في مصر يومئذ، ممثلاً في الملك الكامل ومن بعده في الصالح نجم الدين أيوب بنفس القدر الذي سبب تلك الجفوة وذلك الصراع الذي أشرنا إلى طرف منه في الحديث عن علاقة العز بالنظام الأيوبي الذي كان قائماً يومئذ في بلاد الشام.

⁽١) المصدر السابق جـ٥. ص٩٩.

وعندما تولى سلطنة دمشق الملك الصالح إسماعيل بن العادل ، واستعان بالصليبيين ضد أخيه الصالح نجم الدين أيوب ، سلطان مصر ، وتنازل لهم في سبيل نصرتهم له على أخيه عن عدد من المواقع الهامة ، منها : قلعة «صفد» وبلادها ، وفلعة «الشقيف» ، وبلادها ، واقتسم معهم «صيدا» و «طبرية» وأعالها ، وغير ذلك من بلاد الساحل ، وسمح لهم بدخول دمشق لشراء السلاح ، عند ذلك سأل تجار السلاح الدمشقيون العزبن عبد السلام : هل يجوز لهم بيعه للعدو ، وهي تجارتهم الوحيدة ومصدر رزقهم ؟ . . فصعد ابن عبد السلام منبر جامع دمشق يوم الجمعة ، وهاجم من فوقه السلطان ، وأفتى تتحريم بيع السلاح للأعداء ، ولم يدع للسلطان يومها في الخطبة كالمعتاد ، بل دعا عليه في عبارة واضحة قال فيها : «اللهم أبرم لهذه الأمة إبرام رشد ، تعز فيه أولياؤك ، وتذل فيه أعداؤك ويعمل فيه لطاعتك ، وينهي فيه عن معصيتك » بينها المصلون يهدرون خلف هذا القائد بقولهم : آمين (۱) .

عند ذلك عزله السلطان من منصب الخطابة ، واعتقله ، واعتقل معه الفقيه المالكي أبو عمر بن الحاجب ، الذى وقف هو الآخر ضد السلطان . ثم أفرج عن العز ، وحكم عليه بأن يلزم بيته ، ولا يلتقى بأحد سوى الطبيب والحلاق ، ولا يغادر منزله إلا إلى صلاة الجمعة أو الذهاب للحام ! ..

وعندما ضاقت عليه دمشق بما رحبت ، ولم يستطع أن يؤدى فيها رسالته قرر الرحيل إلى مصر بصحبة ابن الحاجب ، ومر في طريقه «بالكرك» (٢) فدعاه صاحبها للإقامة فيها ، فاعتذر له قائلاً : «بلدك أصغر من علمي» ، لأنه كان يريد القاهرة كي يؤثر من خلالها ويواصل الجهاد .. وفي الطريق إليها عرَّج على القدس ، ولكن جيش السلطان المتحالف مع الصليبين قد لحق به ببيت المقدس ، فجدد السلطان اعتقاله بها مرة ثانية ، وعندما عرض البعض عليه تقبيل يد السلطان عسى أن يفك قيوده ، أجابه بقوله : «والله يا مسكين ما أرضاه أن يقبل يدى فضلاً عن أن أقبل يده ! ، يا قوم ، أنتم في واد وأنا في واد ، والحمد لله الذي عافاني مما ابتلاكم به .» (٣) .

وكانت خيمته التي اعتقل فيها قريبة من خيمة السلطان ، وسمعه يرتل القرآن ، فقال : "لحضور مجلسه من ملوك الصليبيين : "تسمعون هذا الشيخ الذي يرتل القرآن ؟ ، فقالوا :

⁽١) طبقات الشافعية الكبرى جده ، ص١٠١ . ١٠١ .

⁽۲) حصن شهیر کان جنوبی فلسطین.

⁽٣) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٨٠ ، ٨١ ، ١٠١ والسجوم الزاهرة حـ ٦ ، ص ٣٣٨ .

نعم ، فقال : هذا أكبر «قسوس» المسلمين ، قد حبسته لإنكاره على تسليمى لكم حصون المسلمين ، وعزلته عن الخطابة بدمشق ، وعن مناصبه ، ثم أخرجته ، فجاء إلى القدس ، وقد جددت حبسه واعتقاله لأجلكم ! » . . وكان السلطان الخائن يريد بذلك التقرُّب وارتفاع أسهمه لدى الأمراء الصليبين ، ولكنهم أجابوه بقولهم : «لوكان هذا قسيسنا لغسلنا رجليه وشربنا مرقتها ! » (١) .

وظل ابن عبد السلام معتقلاً بالقدس حتى فك قيوده الجيش المصرى الذى عاجل الصالح إسماعيل وأدار الدائرة عليه مع حلفائه الصليبيين ، وعند ذلك واصل العز رحلته إلى مصر فوصلها في سنة ٣٣٩ هـ سنة ١٢٤١ م .

杂 柒 柒

في القاهرة:

وفى القاهرة قضى العزبن عبد السلام ما تبقى من عمره ، قضى بها أكثر من عشرين عاماً ، تسع منها فى ظل الأيوبيين والباقى فى ظل حكم الماليك ، ولقد كانت شخصيته الفذة وعلمه الواسع وجرأته غير المعهودة فى الحق ، مضافاً إليها المناصب الكبرى العديدة التى تولاها ، مثل : الخطابة بجامع عمرو بن العاص ، والإشراف على عارة المساجد ، ومنصب قاضى القضاة ـ وهو بمثابة وزارة العدل ـ ، ومنصب الإفتاء ، الذى تنازل عنه الشيخ المنذرى وهو عرفاناً بفضله وأحقيته ، لقد كان كل ذلك خلف تلك الآثار والمواقف المشهودة التى سجلها لنا التاريخ فى مصر عن ذلك العالم العملاق ، تلك المواقف التي كانت صفحات هامة استطاع الذين سجلوها أن يضعوا أيدينا بواسطتها على قسمات هامة من حياة مصر وتاريخها فى ذلك الحين .

ذلك أن «سلطان العلماء» قد واصل فى مصر جهاده الذى مارسه فى دمشق ، ووقّى بحق دينه عليه فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومن تم كانت له مواقف ومعارك بطولية ، بل وأسطورية ، ضد مظاهر الانحراف والبدع والاستبداد التى شاهدها بمصر فى ذلك التاريخ .

张 恭 恭

 ⁽۱) طبقات الشافعية الكبرى جده. ص ۱۰۱.

الموقف من بدع المتصوفة:

فلقد كان التصوف أحد المسالك التي شجعها الأيوبيون كي تكون بديلاً لتلك الأيديولوجية الشيعية التي عرفتها مصر زمن الفاطميين ، وإذا كانت الحركات الشيعية عموماً قد اهتمت بالأبحاث العقلية والفلسفية ، وإذا كانت «دار الحكمة» التي أنشأها «الحاكم بأمرالله» قد أشاعت وحرست وعمقت هذا اللون من ألوان التفكير في حقل الدراسات الإسلامية ، وإذا كان هذا اللون قد مثل القسمة الهامة في الحياة الفكرية المصرية على عهد ازدهار الحكم الفاطمي ، فإن التصوف غير الفلسفي ، في العصر الأيوبي ، قد أصبح له المكان الأرفع لدى الحكام ولدى عامة الجاهير ، ونعني بالتصوف هنا «التصوف العملي» المتجلى في حركات الطرق الصوفية ، ومجاهدات النفس وترويضها لدى قادته وشيوخه ، وانخراط العامة بوعي أو بدون وعي خلف الرايات والطبول والبيارق التي يصنعها ويلونها بالألوان الزاهية والمتعددة والشيوخ .

وفى الوقت الذى نجد فيه الدولة الأيوبية تعلق الجامع الأزهر وتعطله ، كجامعة علمية ، حيناً من الدهر ، حتى تغير مناهجه ومقرراته ، كما تغلق دار الحكمة نهائياً ، وهما من آثار الفاطميين ، نجدها تحتفظ من هذه الآثار بالمشاهد والمزارات التى خلفها الفاطميون فى القرافة ، والتى كانت عالماً يموج بالزوار وصناع الخرافات ومحترفى الحيل المنسوبة زوراً وبهتاناً إلى «كرامات» الصالحين ، بل لقد رتبت الدولة الأيوبية الأموال لهذه المزارات ، من قبل السلطان ، فى كل شهر (۱۱ ، كما احتفظت فى المشهد الحسينى ، وهو أحد المزارات الشيعية ، بكثير من المظاهر والطقوس الفاطمية التى نعتقد أنها غريبة عن روح الإسلام ونقاء عقيدة التوحيد فيه ، وأنها أقرب إلى المظاهر الوثنية منها إلى جوهر التوحيد فى الإسلام ، «وابن جبير» [• 30 - 312 هـ 1180 - 1110 م] يصف لنا ما شهده هناك ، فيقول : «ومن أعجب مأ شاهدناه فى دخولنا إلى هذا المسجد المبارك حجر موضوع فى الجدار الذى يستقبله اللاحل ، ووجدنا من استلام الناس للقبر المبارك ، وإحداقهم به وانكبابهم عليه ، وتمسحهم بالكسوة التى من استلام الناس للقبر المبارك ، وإحداقهم به وانكبابهم عليه ، وتمسحهم بالكسوة التي عليه ، وطوافهم حوله مزد حمين داعين باكين متوسلين إلى الله سبحانه ببركة التربة المقدسة ومتضرعين ، ما يذيب الأكباد ويصدع الجاد والأمر فيه أعظم ، ومرأى الحال أهول» (۱۲) .

⁽١) رحلة ابن جبير_ طبعة دار التحرير بالقاهرة_ ص٥١.

⁽٢) المصدر السابق ص ٤٨.

فهذه الصورة التي حكاها ابن جبير هي ولا شك من بقايا العصر الفاطمي ، أما الصور الأخرى والآثار الأخرى المرتبطة بالدراسات العقلية فلقد اجتهد لمحوها من مصر حكم الأيوبيين.

ولقد اتخذ ازدهار التصوف في هذا العصر عدداً كبيراً من المظاهر ، وتجلى في الكثير من الآيات ، فالدولة قد افتتحت «التكايا» و «الحوانق» والبيوت العامة التي يقيم فيها المتصوفون ، وكان من أشهرها «الحانكاة الصلاحية» وأجرت عليها الرواتب والمحصمات والأرزاق . والحركة الصوفية قد شهدت كوكبة عظيمة من الرجال والأعلام ، منهم على سبيل المثال «السيد أحمد البدوى (٥٩٦ - ٥٧٥ هـ ، ١٩٩٩ - ١٢٧٦ م) وإبراهيم الدسوق المثال «السيد أحمد البدوى (١٢٥ - ٥٧٥ هـ ، ١٩٩٩ - ١٢٧٦ م) وإبراهيم الدسوق ١٣٣٦ - ١٧٦١ هـ ١٢٧٠ م) ، وشرف الدين محمد البوصيرى (١١٠ - ١٩٦٦ هـ ، ١٢١٣ م .) ، صاحب «البردة» ، وأبو الحسن الشاذلي «المتوفي سنة ٢٥٦ هـ سنة ١٢٥٨ م) ، والسيد عبد الرحيم القنائي [٩٠ هـ ١١٩٦ م] وتلميذه أبو الحسن الصباغ ، وغيرهم كثيرون انتشرت حركتهم واتسعت قاعدة مريديهم واتصلت حلقات تسلسلهم إلى ما بعد عصر الأيوبيين .

ولقد عرف هذا المد الصوفى العملاق ألواناً من التحلل من تكاليف الشريعة ، ومن ثم التحلل _ عند البعض _ من أخلاقيات الدين ، لأن رفع التكاليف عند هؤلاء «المتصوفة العمليين» لم يكن كما هو عند «متصوفى الفلاسفة» أو «الفلاسفة المتصوفين» تعبيراً عن الدخول إلى ميدان أصعب فى المجاهدات والرياضات والتكاليف تفوق فى الصعوبة والتبعات تلك التكاليف السرعية التي يتساوى فيها الجميع ، وإنما كان هذا التحلل الذي عرفه نفر من متصوفة هذا العصر لوناً من التخفف من قيود الشرع تحت ستار التصوف ، ومن ثم ارتكاب المعاصى والموبقات ، وهنا نجد للعزبن عبد السلام موقفاً حازماً ، فهو الذي أنكر على «الطريقة الحريرية» ، وشيخها السيد على الحريري سلوك هذا الطريق الغريب عن تقاليد الإسلام .

وعندما حول المتصوفة الملابس والأزياء والأعلام إلى ألوان تتميز بها كل طريقة عن الأخرى حتى لقد أخذ البعض فى فلسفة هذه الألوان ، أنكر ذلك العزبن عبد السلام ، بل وذهب فى ذلك إلى ما هو أبعد عندما كان يصعد المنبر ليخطب الجمعة دون أن يرتدى

السواد ، وهو الشعار الرسمى لخلفاء بنى العباس ، فلقد كان الرجل يحس إحساس المسلم الذى ينتسب إلى الإسلام لا لفرقة من الفرق أو حزب من الأحزاب .

非 非 非

التصدي لاستبداد الماليك:

وعندما تطورت الأمور في الدولة الأيوبية لتؤكد من قبضة الجند المرتزقة ، من الماليك المجلوبين ، على أزمّة الأمور في الدولة ، وعندما ساعدتهم الحروب المتصلة ضد الأخطار الصليبية على أن يتخطوا نطاق الجندية ليصبحوا هم الوزراء والولاة وحكام الأقاليم ، حتى أصبح نائب السلطان بمصر واحداً منهم ، وعاثوا في الوطن فساداً ، فكر ابن عبد السلام في أمريهزبه جهاز الدولة هذا هزة تعيد لأصحابه بعض التعقل ، وتنزل بكبريائهم وعنجهيتهم إلى الحضيض ، وهداه تفكيره إلى فكرة طريفة وعبقرية وشجاعة : إن هؤلاء الماليك قد اشترتهم الدولة ، وهم صغار ، بالمال ، كعبيد ، ثم علمتهم ودربتهم على السلاح ، إذن فهم أرقاء لم يعتقوا ، ولم يحررهم أحد ، وإن ارتفاع مناصب بعضهم ، حتى ولوكان نائباً للسلطان ، لا يغير من هذه الحقيقة «الفقهية» أو ذلك الوضع «القانوني» شيئاً ، إذاً فلابد من بيع هؤلاء الحكام والأمراء المتجبرين ، كما يباع الرقيق ، ولابد من عرضهم في الأسواق والمناداة عليهم في المناداد ! ..

وكانت فتوى أذهلت الجميع وأطارت صواب الماليك والأمراء ، بل وأغضبت السلطان نفسه ، لأنه قد اعتبر أن العزبن عبد السلام قد تجاوز اختصاصاته وتعدى حدوده ، ووصل بتصعيد المعركة إلى نائب السلطان ، فماذا عساه يصنع غداً مع السلطان ؟! ، وكان البعض قد نصح السلطان بعزله عن الخطابة ، قائلاً : «اعزله عن الخطابة وإلا شنع عليك على المنبر ، كما فعل في دمشق .. » (١) .

ورفض السلطان الانصباع لرأى العز ، وأصر ابن عبد السلام على ضرورة بيع هؤلاء الأمراء لحساب بيت مال المسلمين، ثم تحريرهم من رقهم بطريق شرعى ، ولما لم يستجب له السلطان قدم استقالته من القضاء ومن مناصبه الأخرى ، وعزم على الرحيل عن مصر ، ولكن الشعب فى القاهرة قد لحق به فى الطريق ، وأحاط به الرجال والنساء والأطفال فى مظاهرة

⁽أ) رضوان على الندوى : العزبن عبدالسَّلام ص٤٦ ، طبعة دمشق سنة ١٩٦٠م .

شعبية أدرك السلطان عواقب تطوراتها ، فابتلع غصته ، وركب هو الآخر ليلحق به ، واسترضاه وطيب خاطره ، وعاد به إلى القاهرة ، ورفض قبول استقالته .

وأحس الماليك أن الأمور تجرى في غير صالحهم ، فأرادوا إرهابه ، وقال نائب السلطان : «كيف ينادى علينا هذا الشيخ ، ويبيعنا ، ونحن ملوك الأرض ، والله لأضربنه بسيني هذا » ، وزحف ومن خلفه الأمراء والماليك إلى منزل الشيخ وأحاطوا به ، وعندما أخبره ابنه بحصار المنزل ، وأن القوم يطلبون حياته ، قال له : «يا ولدى أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله ! » ، وخرج عليهم في جلال الحق وقوته وجبروته ، «وحين وقع بصره على النائب (نائب السلطان) يبست يد النائب ، وسقط السيف منها ، وارتعدت مفاصله ، فبكى ، وسأل الشيخ أن يدعو له ، وقال : يا سيدى ، خبر ، أى شيء تعمله ؟ قال الشيخ : أنادى عليكم وأبيعكم ، قال النائب : فيم تصرف ثمننا ؟ قال : في مصالح المسلمين ، قال النائب : من يقبضه ؟ قال : أنا ، فتم له ما أراد ، ونادى على الأمراء واحداً واحداً ، وغالى في ثمنهم ، وقبضه ، وصرفه في وجوه الخير» (١) .

紫 崭 综

الجرأة على السلطان:

بل إننا نستطيع أن نقول: إن العزبن عبد السلام قد بلغت جرأته في مصر ، كما كانت في دمشق ، ما هو أبعد وأهم من نائب السلطان ، ووصل نقده الجرئ إلى ذات السلطان ، فهو الذي أنكر على السلطان «الصالح نجم الدين أيوب» أساليب الجور في الحكم ، وفرض الضرائب الباهظة على الرعية ، وإباحة الخمور والمسكرات ، ولقد حدثت له حادثة مع السلطان الصالح نجم الدين أيوب ، جعلت السلطان يوجس خيفة من أن يعامله هذا الشيخ كما عامل أقاربه من سلاطين دمشق منذ سنوات ، فني يوم من أيام الأعياد صعد العز إلى الفلعة حيث السلطان قد تبدى في زينته وعظمته «فشاهد العسكر مصطفين بين يديه ، ومجلس حيث السلطان قد تبدى في زينته وعظمته «فشاهد العسكر مصطفين بين يديه ، ومجلس المملكة .. وأخذت الأمراء تقبل الأرض بين يدى السلطان المخمور بالعظمة والجبروت صوابه ، فالتفت إلى السلطان وناداه بأعلى صوته : «يا أيوب ، ما حجتك عند الله إذا قال لك : ألم

⁽١) طبقات الشامعية الكبرى جـ ٥. ص ٨٤ . ٥٥.

أبوئ لك ملك مصر، ثم تبيع الحمور..؟!

فقال السلطان : هل جرى هذا ؟ ..

قال العز : نعم_الحانة الفلانية تباع فيها الخمور ، وغيرها من المنكرات ، وأنت

تتقلب في نعمة هذه الملكة!.

فقال السلطان : يا سيدى هذا أنا ما عملته ، هذا من زمان أبي ..

فقال العز : أنت من الذين يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمّة ؟!».

وعند ذلك انقطعت حجة السلطان وتحطم كبرياؤه ، وأصدر مرسوماً بإغلاق تلك الحامة ومنع ما فيها من المنكرات . ولما سأل بعض أصدقاء الشيخ عن سر خطابه الغليظ هذا للسلطان ، أجابه «يا بني ، رأيته في تلك العظمة فأردت أن أهينه لئلا تكبر عليه نفسه فتؤذيه » ! فلما قيل له : «أما خفته ؟ قال : والله يا بني ، استحضرت هيبة الله تعالى فصار السلطان قدامي كالقط » ! (١) .

ولقد استن العزبن عبد السلام في مصر لخطباء المساجد سنة جريئة عندما كان لا يثني على الملوك في خطبته ، وإنما يدعو لهم بالهداية والرشاد (٢) .

إزالة المنكر باليد:

وموقف ثالث من مواقف هذا العالم الجليل نختاره من بين مواقفه المعاصرة لحكم الأيوبيين يمتاز بأنه تجسيد حى لفهم هذا الشيخ لوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الإسلام ، فلقد بلغ التحلل فى الدولة حداً جعل الوزير فخر الدين عثان بن شيخ الشيوخ (المتوفى سنة ١٤٤٥ م) يبنى لنفسه ولندمائه «مقصفاً» (نادياً للموسيقى) «طبلخانه» فوق أحد مساجد القاهرة !! ، فغضب العزبن عبد السلام ، ولم يرهبه منصب الوزير الذى كان يتولى منصب (أستاذ دار) السلطان ، كما لم يرهبه مكان هذا الوزير الذى كان قد فتح دمشق وأحرز منصب (أستاذ دار) السلطان ، كما لم يرهبه مكان هذا الوزير الذى كان قد فتح دمشق وأحز سنة على عصيانها الانتصارات ، فحزم أمره ، وخرج بتلاميذه ومريديه فى مظاهرة شعبية فى أواخر سنة ١٤٤٠ م ليزيل بنفسه وبيده هذا المنكر ، وليهدم هذا النادى الذى أقيم للوزير ، ولم يكتف بذلك ، بل أفتى بإسقاط شهادة هذا الوزير الفاسق ، وسلب منه صلاحيات الإنسان العادل المؤتمن ، ولما اصطدم موقفه هذا بالسلطان ، قدم استقالته من

⁽١) المصدر السابق جه. ص ٨١ ، ٨٢ .

⁽٢٠) العزبن عبدالسلام ص١١٩، ١٢٢.

القضاء، ولقد قبلها السلطان هذه المرة على مضض ، لأنه كان ، رغم كل ذلك ، يجل الشيخ ويحترمه ، ولكنه قد أبصر أن الشيخ قد بلغ من الجرأة والشجاعة حداً جعله ينفذ الأحكام والفتاوى بيده ، وهذا ماكان يخشاه السلطان .

غير أن استقالة ابن عبد السلام لم تحجبه فى دائرة الظل ، فلقد ظل يمارس التدريس والتعليم حتى عاد فيا بعد ذلك إلى الميدان من جديد ، بل إن أثر فتواه الحاصة بالوزير فخر الدين بن شيخ الشيوخ ظلت تلاحق الوزير وهو فى السلطة ، رغم أن القاضى قد استقال ، فعندما ذهب رسول السلطان برسالة إلى الخليفة العباسى ببغداد ، سألوه هناك : هل سمعت هذه الرسالة من السلطان ، فقال : لا ، وإنما حملنيها عن السلطان الوزير فخر الدين بن شيخ الشيوخ ، أستاذ الدار ، فقال الخليفة العباسى : «إن المذكور أسقطه ابن عبد السلام ، فنحن لا نقبل روايته ! » (1) .

فهى إذاً قوة الحق تلك التي جعلت الجالس خارج السلطة يسقط من فى السلطة ، حتى ولو كان فى منصب الوزير وأستاذ الدار! ..

العدالة في تحمل عبء القتال:

ولقد ظلت حياة ابن عبد السلام سلسلة متصلة النضال في سبيل الحق والعدل ونقاء الضمير، وعندما بلغ الثانين من عمره، كان الزحف الترى قد وصل بهديده إلى أبواب مصر الشرقية، وقدم القاهرة الصاحب كال الدين عمر بن الغديم، رسولاً من صاحب حلب والشام الملك الناصر صلاح الدين يوسف، يطلب النجدة على قتال التتار، فعقد الماليك والأمراء والعلماء والأعيان مؤتمراً في قلعة الجبل «وحضر الشيخ عز الدين بن عبد السلام، والقاضى بدر الدين السنجارى قاضى الديار المصرية، وغيرهما من العلماء .. وأفاضوا في الحديث، فكان الاعتاد على ما يقول ابن عبد السلام وخلاصة ما قال: إنه إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على العالم قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم، بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء، وتبيعوا مالكم من الحوائص المذهبة (۱) جهادكم، ويتساووا هم والعامة، والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على مركوبه (فرسه) وسلاحه، ويتساووا هم والعامة،

⁽١) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥. ص ٨١.

[&]quot;(٢) حوائص الذهب: هدايا يوزعها السلطان على من يحضر لعبة الكرة بالميدان.

وأما أخذ الأموال من العامة مع بقايا في يد الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا » (١) .

وعندما دار الحديث بين السلطان «قطز» وبين العزحول حرب النتار ، قال له الشيخ : «اخرجوا وأنا أضمن لكم على الله النصر ، فقال السلطان له : إن المال فى خزانتى قليل ، وأنا أريد أن أقترض من أموال التجار ، فقال له الشيخ عز الدين : إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك ، وأحضر الأمراء ما عندهم من الحلى الحرام ، وضربته سكة ونقداً وفرقته فى الجيش ، ولم يقم بكفايتهم ، ذلك الوقت اطلب القرض ، وأما قبل ذلك فلا ، فأحضر السلطان والعسكر كلهم ما عندهم من ذلك بين يدى الشيخ » ، (٢) وتم تجهيز الجيش الذى خرج ليصد الزحف التترى ويدمر جحافل أرجالهم ، وينقذ العالم العربي والإسلامي بالنصر الذي أحرزه في عين جالوت سنة ١٩٦٨ ه سنة ١٢٦٠ م ، ولم يمنع العز من شهود هذه المعركة وتأثيره فيها كان يفوق جهد الشباب .

وأغلب الظن أن الرجل عندما مات بعد هذا النصر بعامين ، قد مات متفائلاً قرير العين ، فلقد عاش عصراً شهد فيه تصاعد الكفاح والنضال لصد الموجة الاستعارية للصليبيين والتتار ، من صلاح الدين حتى بيبرس .. كما خاض نضالاً فكرياً وعملياً ضد سلبيات ذلك العصر وجموده وانحوافاته ، فتحول إلى نموذج رائع للفقيه المناضل في سبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والعالم العامل في مختلف ميادين الإصلاح .

恭 恭 恭

⁽١) النجوم الزاهرة جـ ٧. ص ٧٧، ٧٣.

⁽٢) طبقات الشامعية الكبرى جه. ص ٨٣.

- ١٣ -عـمـر مكـرم [١٦٦٨ - ١٢٣٧ هـ ١٧٥٥ - ١٨٦٢ م] شـيخ يـقـود الأمـة

هو «السيد» عمر مكرم بن حسين ، السيوطى ... «سيد» لأنه من أسرة «شريفة» ، يتصل نسبها بالإمام الحسن بن على بن أبي طالب ، زوج السيدة فاطمة الزهراء ، بنت رسول الله ، _ صلى الله عليه وسلم _ ، رضى الله عنهم _ .. وكما كان لقب «السيد» سابقا لاسمه ، كذلك كان لقب «أفندى » أو « الأفندى » تاليًا له ! . . وكذلك صفة « النقيب » منذ توليه نقابة السادة الأشراف سنة ١٢٠٨ هـ (١٧٩٣ _ ١٧٩٤ م) . .

ولد في «أسيوط» ، بصعيد مصر ، وتعلم في الجامع الأزهر الشريف ... وأغلب الظن أن مولده كان في عام ١١٦٨ هـ ١٧٥٥ م ..

وبسبب من نشأته في «أسيوط» ، بمحيط أسرة «شريفة» ذات مكانة مرموقة ، ولما أمضى بالقاهرة من سنوات يدرس فيها بالأزهر ، برز دوره القيادي متجاوزا المحيط المحلى .. ووجدنا تاريخ الأحداث والصراعات على السلطة في مصر يشير إليه حتى قبل أن يتولى نقابة الأشراف .. فأثناء الصراع على السلطة بين أمراء الماليك الذين تحصنوا بصعيد مصر الوجه القبلي - والذين لقبوا ، لذلك ، بالقبليين - وبين «شيخ البلد» والمشايخ والوالى التركى محمد عزت باشا - المستقرين بالقاهرة - يذكر الجبرتي أن السيد عمر أفندي مكرم الأسيوطي قد حضر إلى العاصمة « بمكاتبة من «الأمراء القبلين» خطابا إلى شيخ البلد والمشايخ وللباشا سرا .. » (١) وإن ذلك كان في شوال سنة ١٢٠٥ هـ يونيه سنة ١٧٩٠ م.

وفى أواخر العام التالى لتوليه نقابة الأشراف _ [أواخر سنة ١٢٠٩ هـ سنة ١٧٩٥ م] _ تفاقت مظالم الماليك ، وخاصة ضد مواطنى شيخ الأزهر الشيخ الشرقاوى ، بإقليم الشرقية ، فاجتمع العلماء ، وفيهم السيد عمر مكرم ، محتجين ، وقرروا الإضراب عن التدريس

⁽١) [عجائب الآثار في التراجم والأخبار]. جـ ٤ ص ١٣٦. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

بالأزهر، ودعوا التجار لإغلاق الحوانيت، الأمر الذى جعل الماليك يتراجعون، ولو مؤقتا، ويقرون العهد الذى كتبه العلماء «برفع المظالم، ومراعاة العدل، وإلغاء الضرائب المستحدثة، وإرسال أموال الحرمين الشريفين إلى مستحقيها.. الخ..» (١)

لقد كانت السلطة فى مصر يومئذ ، ومنذ حكم الأتراك العتمانين لها سنة ٩٢٣ هـ سنة ١٥١٧ م موزعة بين قوى ثلاث :

- الوالى التركى _ [الباشا] _ الذى لا يدعه السلطان يعمر طويلا فى الولاية ، كى لا يفكر فى الاستقلال بها .. ومن ثم فلم يكن له هم إلا جباية الأموال ، للدولة ، كى يحسن صورته لديها ، ولنفسه ، كى يعوض الرشاوى التى قدمها لرجالات الدولة حتى يولوه مصر .. ولتأمين نفقاته الحاضرة والمستقبلة ! ..
- والجند .. الذين كانوا أخلاطا شتى وألوانا متنافرة تنافر الأجناس الذين ضمتهم امبراطورية مترامية الأطراف ، افتقرت قيادتها إلى مزاج حضارى واحد يؤلف ويوحد هذه الأجناس ! .. ولم يكن لهؤلاء العسكر هم إلا السعى لتحصيل الرواتب والنفقات لأنفسهم «والعلوفات» لدوابهم ، وبالتعدى والسلب والنهب في أغلب الأحيان ! ..
- وأمراء الماليك .. الذين دالت دولتهم المستقلة ، منذ الحكم العثانى ، وظلوا ركنا فى مثلث السلطة هذا ، ينافسون الوالى والجند على اغتصاب ما بأيدى الفلاحين والتجار والحرفيين من أسباب المعاش ! ..

بيد هؤلاء كانت السلطة فى مصر.. وعامة أهلها كانوا الضحايا ، موضوع السلب والنهب والتعديات ! .. ولقد كان طبيعيا ، فى مواجهة ثالوث السلطة والتسلط هذا ، أن يولد الظلم غليانا فى صدور العامة يحرك صفوفهم لمقاومة المظالم التى تعدت الحدود وفاقت التخيلات .. ولما كان الإسلام هو «أيديولوجية» الأمة والفكر الفاعل فى تكوينها النفسى وتحديد القيم التى تقدسها والمعايير التى تحتكم إليها ، فلقد كان علماؤه وشيوخه وحملة شريعته ــ ومنهم السيد عمر مكرم ــ هم قادة العامة والأمة فى مواجهة مظالم الوالى والجند والماليك ! ..

وزاد من دور السيد عمر مكرم فى هذه القيادة الشعبية ، وجعله أقرب من كثير من أقطابها إلى جمهور الأمة ، وأكثر من غيره تمثيلا لمطامح هذا الجمهور ، أن الرجل كان على رأس نقابة

⁽١) أمين سامي باشا [تقويم البيل] جـ ٢ ص ١١٣ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

الأشراف ، الوثيقة الصلة واللصيقة عضويا بالتنظيات الصوفية ، تلك التى تضم فى صفوفها «العامة» و «الجاهير» ؟ ! . . فهو إلى الشعب أقرب ، وبه الصق ، ولمطالبه أكثر تمثيلا ، على حين كانت المصالح الخاصة والمواقف العارضة والتوازنات المتحركة هى التى تحكم مواقف عدد غير قليل من الشيوخ والعلماء ! . .

ولقد تبدى هذا التمايز واضحا فى صفوف القيادة الشعبية عندما داهم الاستعار الفرنسي البلاد ممثلا فى حملة بونابرت [١٧٦٩ - ١٨٢١ م] سنة ١٢١٣ هـ سنة ١٧٩٨ م..

لقد دعت هذه القيادة ، دون استثناء ، إلى مقاومة الغزاه ، وساندت الوالى والجند والماليك في القتال ضد جيش بونابرت .. لكن الأمر اختلف بعد انتصار بونابرت على جيش الماليك .. «فالديوان» الذي كونه بونابرت من أهل البلاد ، ليتخذ «صورة» حكومتها ، قد ضم العديد من شيوخ الأزهر ، أقطاب القيادة «الشعبية»! .. وبيانات هؤلاء الشيوخ التي تحدثت عن صداقة الفرنسيين للإسلام وللسلطان ، وعدائهم «للمسكوف» ــ الذين هم أعداء السلطان والإسلام ـ والتي دعت الشعب للطاعة والانصراف إلى أمور معاشه وشعائر دينه ، مع تأدية الخراج .. والتي اجتهدت سطورها لتخذيل الجاهير عن الثورة ضد الفرنسيين .. هذه البيانات قد حملت توقيعات شيوخ بالأزهر كبار ، وامتلأت بها مصادر تاريخ تلك الأيام! ..

لكن السيد عمر مكرم ، والتيار الذي يمثله في هذه القيادة الشعبية ، لم يكن من هذا القبيل ! .. لقد قاد العامة والجاهير في المقاومة المسلحة لجيش الحملة الفرنسية «وصعد - كما يقول الجبرتي _ إلى القلعة ، فأنزل منها بيرقا كبيراً _ [علم] _ أسمته العامة البيرق النبوى ، فنشره بين يديه من القلعة إلى بولاق ، وأمامه وحوله الألوف من العامة » بأسلحتهم التي هبوا ليقاوموا ما الغزاة (١) !

فلها هزمت المقاومة المسلحة للشعب ، وفر الماليك ، وانسحب العثمانيون ، انسحب معهم السيد عمر مكرم إلى مدينة يافا ، بفلسطين ، يرقب الموقف من هناك .. ورفض عضوية الديوان .. ولقد نهب الفرنسيون داره واستولوا على أملاكه ، وفصلوه من نقابة الأشراف ، وأحلوا بها أحد الشيوخ «المتعاونين» وهو الشيخ خليل البكرى ! ..

وعندما جرد بونابرت حملته على الشام ، ودخل مدينة يافا ، وأذن لمن بها من المصريين ــ

⁽١) [عجائب الآثار] جـ ٤ ص ٢٩٣.

وفيهم السيد عمر مكرم _ بالعودة إلى بلادهم ، عاد الرجل إلى القاهرة ، عن طريق دمياط . بعد ثمانية أشهر من رحيله عنها .. لكنه لم يشارك الشيوخ الذين تعاونوا مع الفرنسيين فيما ارتضوا لأنفسهم ، بل «اعتزل كل عمل » ، وظل يرقب الأحداث ، حتى حان للثورة على الفرنسيين حين في ٢٣ شوال سنة ١٢١٤ هـ (مارس سنة ١٨٠٠ م) _ عندما ساندت القوات العثانية عزم المصريين _ وساعتئذ وجدنا السيد عمر مكرم يتزعم ثورة القاهرة هذه ، ويقود العامة والجاهير في قتالها لجيش الجنرال كليبر سبعة وثلاثين يوما ! .. فلا تراجع العثانيون ، وفشلت الثورة ، انسحب الرجل مع المنسحبين .. ومرة ثانية نهبت أملاكه وفصل من نقابة الأشراف .. ودام انسحابه هذا حتى جلا الفرنسيون عن البلاد ، فعاد إلى القاهرة في ٤ ربيع أول سنة ١٢١٦ هـ ١٥ يوليه سنة ١٨٠١ م .. فاستعاد ما سلب منه ، وتقلد ، مرة أخرى ، نقابة الأشراف ! ..

لقد عمَّدت هذه الأحداث قيادة السيد عمر مكرم لجاهير الشعب ، فلاحيها وتجارها وحرفيها ، وجمهور شيوخها والغالبية من طلاب العلم بالأزهر الشريف ، أولئك الذين كانوا وقود المقاومة والثورة على جيش الاحتلال ، والذين قاوموا رصاص الفرنسيين وبيانات شيوخ «الديوان» التي صبت اللعنات على قادة «الفتنة» - كماكانوا يسمون الثورة على الغزاة -! -..

وعندما عاد مثلث السلطة والتسلط ـ الوالى ، والجند ، والماليك ـ إلى سابق عهده فى التنافس على السلب والنهب والتعدى ، كانت قيادة السيد عمر مكرم للجاهير الشعبية قد بلغت فى التبلور والتنظيم ، من خلال أحداث المقاومة للفرنسيين ، إلى الحد الذى جعل منها قوة رأى الرجل جدارتها بأن تكون طرفا من أطراف السلطة التى تسير أمور البلاد ، فسعى إلى أن تكون الأمة شريكا ـ مجرد شريك ـ فى تقرير شئونها .. وعبر معارضته ومقاومته لمظالم الماليك بالثورة على البرديسي فى مارس سنة ١٨٠٤ م ولظلم الموالى خورشيد باشا بالثورة عليه فى الماليك بالثورة على البرديسي فى مارس سنة ١٨٠٤ م ولظلم الموالى خورشيد باشا بالثورة عليه فى التاريخ وفى تلك الظروف ، إلى أن تكون جهاهير الشعب هى مصدر السلطة فى اختيار حاكمها ، ومبايعته على شروطها ، ومراقبتها تنفيذه لشروط البيعة ، وحقها فى عزله إن هو حاد عن الالتزام بتلك الشروط .. وهو الموقع الريادي الذى مثلته الثورة التى قادها لعزل الوالى حورشيد باشا ، وتولية محمد على باشا [١٧٦٩ ـ ١٨٤٨ م] على مصر بدلا منه ، بأمر الأمة أولا ، لا بأمر السلطان العثمانى ، كما كان الحال من قبل .. إذ كان المطلوب من الأمة أولا ، لا بأمر السلطان العثمانى ، كما كان الحال من قبل .. إذ كان المطلوب من

السلطان، عندئذ، هو التصديق على قرار الجاهير!.

لقد كان جديدا ، بل وغريبا على ذلك العصر وعلى المناخ الفكرى للسلطة العثانية أن تتقدم جهاهير ولاية من الولايات لتشارك في السلطة ، بل ولتكون مصدر السلطة في تعيين السلطة التنفيذية بولايتها وعلى حين كان «المنطق» العثاني يستنكر هذا الأمر ، كان عمر مكرم يذهب في الدفاع عنه إلى الحد الذي يجعله حقا للأمة مطلقا ، لا بالنسبة «للوالى» في الإقليم فقط ، بل وبالسبة «للخليفة» و «السلطان»! .. وفي حوار دار بين واحد من أنصار الوالى خورشيد باشا _ عندما حوصروا في القلعة ، من قبل الجهاهير الشعبية المسلحة ، ومنعت عنهم إمدادات السلاح والطعام والماء _ في حوار بين عمر بك _ الضابط الأرنئودي ، والمستشار المقرب من الوالى _ وبين السيد عمر مكرم يتجلى هذا الفكر «السياسي _ الدستورى» الذي سعى عمر مكرم لسيادته ووضعه في التطبيق منذ ذلك التاريخ ، والذي قدمه على أنه هو الفكر «السياسي _ الدستوري» لشريعة الإسلام ، والذي وضعه المسلمون الأوائل موضع التطبيق ! والجبرتي يحكى وقائع هذا الحوار في رصده لأحداث تلك الثورة الدستورية التي تتت في شهر صفر سنة ١٢٧٠ هـ مايو سنة ١٨٠٥ م فيقول :

«عمر بك : كيف تعزلون من ولاه السلطان عليكم ، وقد قال الله تعالى : [أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم].

السيد عمر مكرم: أولوا الأمر: العلماء، وحملة الشريعة، والسلطان العادل ــ وهذا ــ وهذا ــ وخورشيد باشا] ــ رجل ظالم. وجرت العادة من قديم الزمان أن أهل البلد يعزلون الولاة، وهذا شيء من زمان، حتى الخليفة والسلطان إذا سار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه!.

عمر بك : وكيف تحصروننا وتمنعون عنا الماء والأكل ، وتقاتلوننا ؟! نحن كفرة حتى تفعلوا معنا ذلك ؟!!

السيد عمر مكرم: نعم! .. لقد أفتى العلماء والقاضى بجواز قتالكم ومحاربتكم ، لأنكم عصاة ! .. " (١)

لقد تحركت الثورة كبي تضع هذا الفكر الدستورى في التطبيق ، فاجتمع زعماء الشعب ، وعلى رأسهم نقيب الأشراف السيد عمر مكرم ، بدار المحكمة ــ بيت القاضي ــ يوم الأحد ١٢٠ صفر سنة ١٢٢٠ هـ ١٢ مايو سنة ١٨٠٥ م ــ ومن حولهم جماهير الثوار التي بلغ عددها

⁽١) المصدر السابق. جـ ٦ ص ٢٢٣.

أربعين ألفا ، والتي تصيح داعيه : «يارب يا متجلى ، إهلك العثانلي ! » .. اجتمعوا وقرروا مطالب الشعب :

- ألا تفرض من اليوم ضريبة على الناس إلا إذا أقرها العلماء وكبار الأعيان.
 - أن تجلو الحنود عن القاهرة وتنتقل حامية المدينة إلى الجيزة .
 - ألا يسمح بدخول أي جندي إلى المدينة حاملا سلاحه.
 - أن تعاد المواصلات في الحال بين القاهرة والوجه القبلي. »(١).

فلما رفض الوالى مطالبهم قرروا عزله ، واجتمعوا فى اليوم التالى ، بدار المحكمة أيضا ، وأعلنوا قرار العزل هذا ، واختاروا محمد على باشا واليا على البلاد .. لقد عزلوا من عينه السلطان العنانى .. وولوا من عزله هذا السلطان وجعله واليا على جدة ! .. ونادوا فى المدينة بقرارهم هذا .. ووضعوه فى التطبيق .. ولم يأبهوا بمنطق خورشيد باشا الذى قال : «إنى مولى من طرف السلطان ، فلا أعزل بأمر من الفلاحين ، ولا أنزل من القلعة إلا بأمر السلطان على قرارهم هذا ! .. ثم أرسلوا إلى السلطان طالبين التصديق على قرارهم هذا ! ..

ولأكثر من شهر ، حتى ورود مرسوم السلطان بالمصادقة على قرار زعماء الشعب ، فى ٢٠ ربيع أول سنة ١٢٢٠ هـ ١٨ يونيه سنة ١٨٠٥ م كان السيد عمر مكرم هو السلطة الثورية الفعلية فى البلاد ، والذى تتقدم فاعليته على محمد على باشا ! ...

فالوالى التركى خورشيد باشا متحصن مع صفوة أتباعه بالقلعة .. والذين يحاصرونه هم جاهير الشعب المسلحة المؤتمره بأمر السيد عمر مكرم ... وفى مواجهة فوضى الجند وسلبهم وتعدياتهم تصدر «المراسم» من عمر مكرم بأن يحمل الشعب السلاح ليحرس الدور والمتاجر والمنشآت ويردع الأجناد، وبين يدى «المحتسب» يسير «المنادى» فى العاشر من ربيع الأول سنة ١٢٢٠ هـ ٨ يونيه سنة ١٨٠٥ م ليعلن على الملأ مرسوم القيادة فيقول : «حسبها رسم السيد عمر الأفندى والعلماء لجميع الرعايا ، بأن يأخذوا حذرهم وأسلحتهم ، ويحترسوا فى أماكنهم وأخطاطهم ، وإذا تعرض لهم عسكرى بأذية قابلوه بمثلها ، وإلا فلا يتعرضوا له » .. وتنفيذا لهذا المرسوم أخذ الناس يقيمون المتاريس فى الأخطاط _ [الأحياء] ! ..

⁽١) الرافعي [تاريخ الحركة القومية] جـ ٢ ص ٣٣٤. ٣٣٥. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٣٣٨.

يحكى الجبرتى ذلك ويقول: .«وحضر أيضا «شخص» من فبل محمد على ونادى بمثل ذلك (١) ؟ ! ..

وحتى بعد ورود المرسوم السلطانى بإقرار تولية محمد على باشا على مصر فى ٢٠ ربيع الأول سنة ١٢٢٠ هـ ٨ يونية سنة ١٨٠٥ م ظل عمر مكرم ركنا من أركان «جهاز الدولة» ، استنادا إلى زعامته الشعبية ، وليس مجرد زعيم شعبى .. فني المحرم سنة ١٢٢٧ هـ مارس سنة ١٨٠٧ م ينعم السلطان على قادة «الدولة» بالرتب ، فنجد اسمه بينهم .. ويتكرر ذلك في رمضان يوفبر من نفس العام ... وغندما يريد محمد على جباية الأموال ، فيعجز ، يطلب من عمر مكرم القيام بالجباية والإشراف على صرف الأموال المجموعة ، يحكى ذلك الجبرتي في أحداث ليلة الأحد ٣ صفر سنة ١٢٢٧ هـ ١٢ إبريل سنة ١٨٠٧ م (٢) ... ويظل ذلك وضعه ، ركنا من أركان «الدولة» حتى أوائل صفر سنة ١٢٢٤ هـ ١٢ إبريل شنة ١٨٠٧ م عندما نجد اسمه بين فادة الدين يشكرون للسلطان تجديده ولاية محمد على باشا على مصر! ..

لكن القيادة الشعبية التي ضمت كبار العلماء وشيوخ الأزهر مع السيد عمر مكرم قد أصاب جدار وحدتها شرخ كبير بعد يومين اثنين من ورود المرسوم السلطانى بتولية محمد على شئون مصر ، ذلك أن أغلب «المتعممين» ـ وفق تعبير الجبرتى ـ قد اعتبروا أن مهمة هذه القيادة قد انتهت! وأن على الشعب أن يلقي سلاحه ، تاركا الأمركله لمحمد على وحده . . رأت الأغلبية من كبار الشيوخ ذلك ، وسعوا في سبيله ، منصرفين إلى مصالحهم الخاصة ، بل وطالبين من الوالى الجديد غن هذا الموقف الذي رفضه عمر مكرم ، والذي كان يتوق إليه الهالى الجديد! . .

ويحكى الجبرق أحداث هذا الانشقاق الذى انحاز فيه معظم كبار الشيوخ إلى محمد على وكتير منهم كانوا فد تعاونوا من قبل مع «الحاكم» حتى عندما كان هذا «الحاكم» هو بونابرت! .. والذى وقف فيه عمر مكرم مع جاهير الشعب، فاتسق بذلك مع تاريخه وعلاقاته التاريخية الوثيقة بطوائف الأمة وجاهيرها! ... يحكى الجبرتى أحداث هذا الانشقاق، الذى نفذ من ثغرته محمد على فضرب القيادة الشعبية وصفى أركانها، فيقول: «ويوم الخميس ٢٣ ربيع أول سنة ١٢٢٠هـ ٢١ يونيه سنة ١٨٠٥م م اجتمع الشيخ الشرقاوى والشيخ الأمير وغالب المتعممين، وقالوا: إيش هذا الحال؟! وما تداخلنا في هذا

⁽١) [عحائب الآثار] جـ٦ ص ٢٢٥.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ٦ ص ٣٦٣.

الأمر والفتن؟! ، واتفقوا أنهم يتباعدون عن الفتنة - [الثورة] - ، وينادون بالأمان ، وأن الناس يفتحون حوانيتهم ويجلسون بها ، وكذلك يفتحون أبواب الجامع الأزهر ويتقيدون بقراءة الدروس وحضور الطلبة . وركبوا إلى محمد على ، وقالوا له : أنت صرت حاكم البلدة ، والرعية ليس لهم مقارشة - [مداخلة] - في عزل الباشا ونزوله من القلعة ، وفد أتاك الأمر فنفذه كيف شئت . وأخبروه برأيهم ، فأجابهم إلى ذلك . وركب الأغا - [مندوبا عن عمد على] - وصحبته بعض المتعممين ، ونادوا في المدينة بالأمن والأمان والبيع والشراء ، وأن الناس يتركون حمل الأسلحة بالنهار ، وإذا وقع من بعض العسكر «قباحة» رفعوا أمره إلى عمد على ، وإن كان من الرعية رفعوه إلى بيت السيد عمر النقيب! ، وإذا دخل الليل حملوا الأسلحة وسهروا في أخطاطهم على العادة وتحفظوا على أماكنهم!»

لقد نادوا بذلك في الناس في وقت كان الوالى المعزول خورشيد باشا لازال عاصيا متحصنا بالقلعة ، والجند يسعون في البلاد فسادا .. لكن الناس لم يستجيبوا لهذا النداء .. وكما يقول الجبرتى : « ... ولما سمع الناس ذلك أنكروه ، وقالوا : إيش هذا الكلام ؟! حينئذ نصير طعمة للعسكر بالنهار وغفراء بالليل! والله لا نترك حمل أسلحتنا ولا تمتثل لهذا الكلام ولا هذه المناداة ! ... »

ولما أراد محمد على وضع هذا الأمر فى التطبيق ، وهم بنزع سلاح العامة نهارا حتى لا يمتازوا به عن وضع الحفراء ! .. ونزل «الأغا» فألقى القبض على «بعض العامة المتسلحين وأخذ سلاحهم» ضج الناس بالشكوى ، وزحفت جموعهم إلى دار عمر مكرم ، فأخبرهم «بأن هذا الأمر على خلاف مراده» (١) .

وأمام معارضة الشعب وقائده عمر مكرم لصيغة «الأمان» هذه ، تلك التي تقضى بنزع سلاح الشعب ، تعدلت الصيغة ، بحيث يبقى السلاح مع الناس نهارا وليلا ، وإن منعوا من الاستعراض به أثناء النهار .. ونادى المنادى بصيغة «الأمان» المعدلة فى اليوم التالى : الجمعة ٢٤ ربيع الأول سنة ١٢٧٠ هـ ٢٧ يونيه سنة ١٨٠٥ م نادى «بالأمان ، وفتح الحوانيت والبيع والشراء ، ولا يرفعون معهم السلاح ، بل يجعلونه معهم فى حوانيتهم تحذرا من غدر العسكر» . وفتحوا أبواب الأزهر . .

لكن سلوك كبار شيوخ الأزهر قد أحدث استرخاء أضر بالتعبئة الشعبية للجاهير ، فهم قد

⁽١) المصدر السابق. جـ ٦ ص ٢٣٢ ، ٢٣٤

انصرفوا إلى إلقاء دروسهم بالأزهر ، وألحُّوا على الناس كى يرموا أسلحتهم ، ففترت الهمم ورمى الكثيرون أسلحتهم «فشمخ عليهم العسكر ، وشرعوا فى أذيتهم ، وتعرضوا لقتلهم وإضرارهم ! » الأمر الذى جعل الناس _كها يقول الجبرقى _ «يسبون المشايخ ويشتمونهم لتخذيلهم إياهم ! » .. فلما تفاقت تعديات الجند ذهب الناس شاكين إلى السيد عمر مكرم ، فقال لهم : «اذهبوا إلى الشيخ الشرقاوى والشيخ الأمير ، فها اللذان أمرا الناس برمى السلاح ! .. «(۱)

هكذا بدأ الشرخ الذى أصاب جدار القيادة الشعبية .. فالشيوخ الكبار رأوا أن النورة قد انتهت مهامها بموافقة السلطان على تغيير الوالى ، ومن ثم فلا مكان لهم فى عالم السياسة ، ولا محل لأن يحمل الناس السلاح ، والسلطة كل السلطة للوالى الجديد ... وعمر مكرم وأنصاره وجهاهير العامة كانوا يرون أن مهام النورة لم تنته بعد ، فهى قد قامت ، فى الأساس ، لتجعل من الشعب ركنا من أركان السلطة والدولة ، وتلك مهمة مستمرة ، بل إنها لم تتبلور بعد ولم يستقر لها حال ... وهى قد نجحت فى أن تجعل ولاية الوالى غير مطلقة ، بل مقيدة ومشروطة ، فلقد كانت توليتهم لمحمد على مشروطة «بسيره بالعدل ، وإقامة الأحكام والشرائع ، والإقلاع عن المظالم ، وألا يفعل أمرا إلا بمشورته _ [أى مشورة السيد عمر مكرم] _ ومشورة العلماء ، وأنه متى خالف الشروط عزلوه ! » (٢) ... وتلك مهمة شاقة ، ودائمة ، تتطلب استموار رقابة القوى الشعبية وقيادتها على الوالى وجهازه الجديد .

كما أن فوضى الجند وتعدياتهم ، واستمرار عصيان الوالى التركى المعزول ، وتربص أمراء الماليك بالعاصمة وبالوالى الجديد ... جميعها مهام تجعل من تصفية الثورة ونزع سلاح الجماهير غباء يصل إلى حد الخيانة والانتحار ؟٠! ..

لكن قضى الأمر ، وانشق جدار القيادة الشعبية ، لينفذ من ثغرته محمد على ، الذى كان لا يخفى نفوره من رغبة عمر مكرم جعل الشعب ركنا من أركان «السلطة والدولة» ، لأن عينه كانت على الهدف الذى قور السعى لتحقيقه ، وهو الانفراد بالسلطة ، وتصفية ثالوثها القديم .. فهو يريد جهاز دولة يأتمر بأمره وحده ، وعلى الجميع أن يطيعوا ، وأن يتحلوا «بالولاء» ، دون الطموح لمكانة «الشركاء»! .. ذلك أنه كان يرى فى جهاز دولة من هذا

⁽١) المصدر السابق. جـ ٦ ص ٢٣٥.

⁽٢) الرافعي [تاريخ الحركة القومية] جـ ٢ ص ٣٣٧.

القبيل السبيل الوحيد لبناء مجتمع مصرى عصرى وحديث! .. ومن هنا بدأت الصراعات ، ومظاهر الشد والجذب بين محمد على وبين عمر مكرم .. بدأت حذرة ، وبالتدريج ... لكن الانشقاق الذي أصاب صفوف العلماء قد أتاح الفرصة الذهبية لمحمد على كي يضرب زعامة عمر مكرم بقفاز هؤلاء الشيوح والعلماء! ..

لقد سعى محمد على إلى تكوين «جهاز دولة» يكون أداته في تصفية القوى الأخرى . وفي تنفيذ النهضة الإصلاحية التي كان يحلم بهاكبي تحول مصر إلى امبراطورية ترث الدولة العثمانية التي كانت شمسها قد مالت إلى الغروب . . وكان استصفاء « جند منظم » في مقدمة أركان جهاز الدولة هذا .. بل لقد أراد لهذا «الجهاز» أن يكون على صورة «الجند» في «الضبط والربط» والولاء والانقياد! .. وكانت التشريعات والتنظمات المالية والاقتصادية في مقدمة أسباب الاحتكاك بينه وبين قيادة عمر مكرم . . فهو يفرض الضرائب كي يدفع رواتب الحند ويؤلف قلوبهم ويضمن انقيادهم . والذين تفرض عليهم هذه الضرائب هم من الطوائف التي منحت ولاءها لقيادة عمر مكرم . يذهبون إليه شاكين ، فيتدخل لرفعها أو تخفيفها (١) ! ... وعندما اصطدمت الاصلاحات الاقتصادية «بالملتزمين» ونظام «الالتزام» ـ وهو الشكل الذي كان سائدا في الاستغلال الاقطاعي للأرض الزراعية _ وقف عمر مكرم مع الملتزمين! .. لأن «العائلات» كانت قوة من القوى التي تستند إليها زعامته .. فمحمد على يستند إلى «الجند» وإلى «جهاز الدولة» ، على حين تستند زعامة عمر مكرم إلى الطوائف وأهل الحرف والتجار والعائلات والعصبيات! .. وهكذا حدثت المفارقة الغريبة والعجيبة . . فالثورة ، عندما افتقرت إلى القوة المنظمة والمسلحة ، استعانت في صراعها مع الوالى وجنده وجهاز دولته ، بكل من تناقضت مصالحهم مع إنجازات النظام الجديد ، حتى ولو كانوا من أركان العهد القديم! . . ولقد زاد من معالم هذه المفارقة أن «الأيديولوجية» الإسلامية للسيد عمر مكرم جعلته ، وإن تناقض مع النمط العثماني وعارضه ، إلا أن هذا التناقض وتلك المعارضة لم تصل إلى درجة العداء ، على حين كان محمد على طامحا إلى بناء تموذج جديد لمجتمع عصرى وحديث . . فوجدنا زعامة عمر مكرم لا تقف عند حدود الدفاع عن التجار وأصحاب الحرف ، بل وتدافع عن «الملتزمين» .. وأيضا «تغازل» أمراء الماليك! . . لقد أرادت للشعب أن يكون ركناً وشريكا في «السلطة والدولة» ، فجعلت همها الأول الحيلولة دون انفراد محمد على «بالسلطة والدولة» ، ومن ثم دافعت عن «الشركاء» ،

⁽١) [عجائب الآثار] جـ ٦ ص ٢٥٠ ، ٢٥١ ، حـ ٧ ص ٣.

حتى ولوكانوا من بقايا العهد القديم .. ذلك هو المأزق الذى وقعت فيه هذه القيادة .. وتلك كانت مأساتها ؟ ! .. قوة ثورية ، تضطر ، حفاظا على وجودها ، إلى موالاة أعدائها ، على حين هي تعادى الذين يطمحون إلى تحقيق الاصلاحات الثورية ، بأسلوب علوى ، وبأدوات لا تقم وزنا للشعب وقواه الثائرة !! ..

وفى إطار هذا المأزق ، الذى بلغ حد المأساة ، سار الصراع ، حذرا وتدريجيا ، بين محمد على وبين السيد عمر مكرم ... تلجأ إليه الطوائف ليخفف عنها قسوة ضرائب النظام الجديد .. وتفرع إليه الجهاهيركي يعبىء المقاومة المسلحة للغزو الانجليزى لرشيد فى المحرم سنة ١٢٢٢ هـ إبريل سنة ١٨٠٧ م _ فيأمر الناس بحمل السلاح ، ويوقف دروس العلم بالأزهر ليشترك الطلاب والشيوخ «بالجهاد فى الانكليز» (١) ..

وعندما تصاعدت معارضة السيد عمر مكرم لما فرضه محمد على من ضرائب وما أحدثه فى الاقتصاد الزراعى من تغييرات ، جمع عمر مكرم المشايخ يوم الأحد ١٨ جمادى الأولى سنة ١٢٢٤ هـ أول يوليو سنة ١٨٠٩ م $_{-}$ «وكتبوا عرضحالا إلى الباشا يذكرون فيه المحدثات من المظالم والبدع ، وختم الأمتعة $_{-}$ [تسجيلها نظير «دمغة»] $_{-}$ وطلب مال الأوسية والرزق ، والمقاسمة فى مال الفائظ $_{-}$ [الذى كان الملتزمون تستصفونه لأنفسهم] $_{-}$... وذلك بعد أن جلسوا مجلسا خاصا ، وتعاهدوا وتعاقدوا على الاتحاد وترك المنافرة $_{-}$! » $_{-}$ كما يقول الحبرتى $_{-}$... $_{-}$ وكثير من هؤلاء الشيوخ الكبار كانوا ملتزمين يتضررون من هذه الإجراءات ! $_{-}$

لكن عين محمد على كانت على الثغرة التى بدأت فى جدار القيادة الشعبية منذ أربع سنوات ، وكان النفاذ منها هو قراره لضرب القيادة الشعبية لعمر مكرم ، وتصفيتها حتى قبل تصفيته قوة الماليك ... لقد امتلك جندا شبه منظم ، فتخلص من أحد الأخطار ، ولقد حان الحين كى يتخلص من قيادة عمر مكرم ، عن طريق كبار الشيوخ .. وبعبارة الجبرتى «... فلقد أخذ الباشا يدبر فى تفريق جمعهم ، وخذلان السيد عمر مكرم . لما فى نفسه منه من عدم إنفاذ أغراضه ، ومعارضته له فى غالب الأمور ، ويخشى صولته ، ويعلم أن الرعية والعامة تحت أمره ، إن شاء جمعهم وإن شاء فرقهم ، وهو الذى قام بنصره وساعده وأعانه وجمع له

⁽١) المصدر السابق. جر٦ ص ٣٥٥، ٣٥٦.

⁽٢) المصدر السابق. جـ٧ ص ١٦.

الخاصة والعامة حتى ملكه الإقليم ، ويرى أنه إن شاء فعل بنقيض ذلك ! .. » (١) .

وطلب محمد على السيد عمر مكرم ، فرفض مقابلته والصعود إليه في القلعة .. فلما ألح في طلبه وافق على أن يلقاه شريطة أن يتم اللقاء في بيت الشيخ السادات ، فازداد غضب محمد على ... وكان المأمول أن يحذو الشيوخ حذو السيد عمر مكرم ، فذلك هو تعاهدهم معه ، لكنهم أسرعوا فلبوا الدعوة التي وجهت إليهم للقاء محمد على بمنزل ابنه إبراهيم .. حضر القاضي والمشايخ .. وأحضروا شيخ السادات الوفائية ، والشيخ الشرقاوى .. وأرسلوا للسيد عمر مكرم كي يحضر للتحقيق فيما بينه وبين محمد على ، فاعتذر عن عدم الحضور بتناوله دواء يمنعه من ذلك .. فضي محمد على فيما خططه ، وأعلن خلعه من نقابة الأشراف ، وتولية الشيخ السادات مكانه ، وأمر بنفيه من القاهرة في ذات اليوم - [الأربعاء ٢٧ جادى الثانية الشيخ السادات مكانه ، وأمر بنفيه من القاهرة في ذات اليوم - [الأربعاء ٢٧ جادى الثانية عمر مكرم والخوض في حقه ، بل وكتبوا محضرا افتروا عليه فيه ، ورعموا أنه أدخل في سجل «الأشراف» أقباطا ويهودا دخلوا دين الإسلام ! .. وطلب بعضهم إمهاله ثلاثة أيام ليصني شئونه بالقاهرة ..

أما الرجل ، الذى فرض عليه النفى من قبل مرتين ، فإنه لم يجزع ، بل قال : الآن قد استرحت من هذا العبء ـ ولعله قد سعد للتخلص من المأزق الذى وقعت قيادته فيه ! _ لكنه طلب أن يكون نفيه إلى أرض لا سلطان عليها لمحمد على : «الطور» ، أو «ورنة» ـ وذلك بعد أن رفض محمد على أن تكون بلدته «أسيوط» هى منفاه . . لكن محمد على رفض أن يجبب رغبته ، وخيَّره بين الاسكندرية وبين دمياط ، فاختار دمياط . .

وفى دمياط أمضى من سنة ١٢٢٤ هـ سنة ١٨٠٩ م حتى سنة ١٢٢٧ هـ سنة ١٨١٧ م. ثم انتقل إلى مدينة طنطا فأقام بها حتى سنة ١٢٣٤ هـ سنة ١٨١٨ م، عندما تاقت نفسه أن يحج إلى بيت الله الحرام، وكان محمد على قد انتصر فى حربه ضد الحركة الوهابية، فأرسل إليه عمر مكرم حفيده مهنئا، وملتمسا الإذن له بالحج، فأذن له، وأثنى عليه، وتحدث عنه كوالد له، وأمر بأن تكون عودته من الحجاز إلى منزله بالقاهرة، فعاد إليها، واحتفل به الناس أياما، مدحه فيها الشعراء، ثم اعتكف عن لقاء الجمهور..

فلهاكانت فتنة من الفتن التي تعرض لها نظام محمد على باشا ، خشى أن يكون لعمر مكرم

⁽١) المصدر السابق. جـ٧ ص ٦٨.

ضلع فيها ، فطلب إليه العودة إلى منفاه بطنطا سنة ١٢٣٧ هـ سنة ١٨٢٢ م ، فلم يلبث ، بعد عودته إليها، أن انتقل إلى جوار ربه فيها ... مات موتة الأسد الذي تحولت أخطاؤه هو وجرائم الآخرين نحوه إلى أعواد قفص حبست فيه قوته حتى أصابها الذبول ! ..

لكن .. هيهات أن يطوى الموت صفحة كهذه ، زاخرة بالأحلام النبيلة ، مليئة بالمساعى الحميدة ، تفيض ، أبدا ، على الذين يفقهون التاريخ بالعبر والعظات ! .

- 14 -رفاعة الطهطاوى [۱۲۱٦ - ۱۲۹۰ هـ ۱۸۰۱ - ۱۸۷۳ م] رائد التنوير في العصر الحديث

هو رفاعة بن بدوى بن على بن محمد بن على بن رافع .. يتصل نسبه ، لأبيه ، بالحسين بن على بن أبى طالب ، ــ رضى الله عنها ــ . . ولأمه بـ «الخزرج» بـ من الأنصار ــ . .

وكان مولده بمدينة «طهطا» ، بمحافظة «سوهاج» ، بصعيد مصر فى ١٥ أكتوبر سنة ١٨٠١ م (٧ جهادى الثانية سنة ١٣١٦ هـ) فى ذات اليوم الذى جلت فيه حملة بونابرت عن الديار المصرية ! ..

وبسبب الإصلاحات الاقتصادية التي أنجزتها حكومة محمد على باشا [١٧٦٩ ـ ١٧٤٩ م] فقدت أسرة الطهطاوى امتيازات «الالتزام» ـ شكل الاستغلال الاقطاعى الزراعى الذى ساد حتى ذلك التاريخ ـ الأمر الذى اضطر والده إلى النزوح عن طهطا سنة ١٨١٣ م ، عندما كان رفاعة فى الثانية عشرة من عمره ، فأقام بعدة قرى ، بالصعيد ، طالبا العيش لأسرته ، ومهيئا لولده السبيل لحفظ القرآن الكريم . وعندما انتقل الوالد إلى جوار ربه عاد رفاعة إلى «طهطا» ليواصل نشأته فى كفالة بيت من بيوت العلم هو بيت أخواله _ آل الأنصارى _ . . حيث تعلم على علماء هذا البيت «المتون» التي كانت متداولة فى ذلك العصر ، فى الفقه والنحو وفنون المعقول والمنقول ! . .

وفى السادسة عشرة من عمره [١٨١٧ م ١٢٣٢ هـ] ركب النيل إلى القاهرة ، فى رحلة شاقة ، استغرقت أسبوعين ، ليلتحق بالأزهر الشريف ، وفيه ظهرت أمارات نجابته ، تلك النجابة التي أعانته على إتمام التحصيل السريع ، فتخرج من الأزهر بعد ست سنوات ـ سنة ١٨٢١ م ـ وانتقل من موقع الطالب إلى مكان المدرس فى نفس المعهد العتيد ! .. لقد تتلمذ الطهطاوى ، بالأزهر ، على شيوخ أجلاء كثيرين : الشيخ الفضالى ، والشيخ حسن القويسنى ، والشيخ البنا ، والشيخ الدمنهورى ، والشيخ محمد حبيش ، والشيخ

البيجورى، والشيح أحمد الدمهوجى الخ.. الخ.. ثم أصبح واحدًا من هؤلاء الشيوخ.. لكن أبرز شيوخه وأكثرهم تأثيرا على فكره وعقله كان هو الشيخ حسن العطار [١١٨٠ - ١٧٦٦ هـ ١٧٦٦ - ١٨٣٥ م] ذلك الذى أوصله العلم إلى كرسى مشيخة الأزهر، وأوصلته استنارته إلى إدراك ما في الحضارة الأوربية القادمة مع علماء الحملة الفرنسية من أسباب للقوة العلمية تتطلب من الأمة أن تنهض وتترقى، سالكة سبيل التغيير واليقظة والتجديد.. وكماكان للشيخ العطار عند الطهطاوى - التلميذ - مكانة خاصة ، كان للتلميذ - الطهطاوى - مكان متميز عند الشيخ العطار!.. بل لقد استمرت هذه التلمذة الفكرية حتى بعد أن أصبح الطهطاوى واحدًا من الشيوخ في الأزهر الشريف، إذكانا يشتركان في مطالعة الكتب «الغريبة» التي لا تتداولها أيدى الشيوخ!..

وبعد عامين من التدريس فى الأزهر _ [١٨٢٧ - ١٨٢٧ م] دخل الطهطاوى سلك الوظائف «الميرية» واعظاو إماما فى الجيش . فلهاكانت سنة ١٨٢٦ م طلب محمد على باشا من شيخ الأزهر الشيخ حسن العطار ترشيح شيخ يتولى الإمامة الدينية لأكبر بعثات مصر العلمية المسافرة إلى باريس ، فرشح العطار تلميذه رفاعة ، وأوصاه أن يكتب مشاهداته فى باريس ، ليقدم لأبناء أمته كتابا فى أدب الرحلات كها فعل من قبل ابن بطوطة وابن جبير! . .

ومنذ إقلاع الباخرة بطلاب البعثة ، ومعهم رفاعة ، من الاسكندرية فى ٦ رمضان سنة ١٧٤١ هـ ـ ٢٤ إبريل سنة ١٨٢٦ م ـ شرع الشيخ فى تعلم اللغة الفرنسية ، فأنبأ بذلك عن طموحه لما هو أكثر من إمامة البعثة فى الصلاة وتعليمها أمور الدين ! وفى باريس واصل دراسة الفرنسية ، فاقتطع من مخصصاته ، التى لم تتعد ٥٠٠ قرشا ، أثمان الكتب والدروس ، مركزا على إجادة القراءة والفهم ، كى يترجم إلى العربية ، التى كان يجيدها ، علوم الحضارة الأوربية التى تألقت فى الفكر الفرنسي فى ذلك التاريخ .. وعندما لفتت مبادرته هذه أنظار المشرفين على البعثة ، فكتبوا عنها إلى الحكومة المصرية ، قررت إضافته إلى أعضاء البعثة ، كدارس ، فضلا عن إمامته لها فى أمور الدين ! ..

وبعد عشرين شهرا _ فى ٢٨ فبراير _ أول مارس سنة ١٨٢٨ م _ اجتاز الطهطاوى . بنجاح . أول امتحان . وتقرر أن يتخصص فى الترجمة من الفرنسية إلى العربية ، بل وأنجز ترجمة كتاب [مبادئ العلوم المعدنية] وتقويما لمصر وسورية ، وأرسلها للحكومة المصرية ليطبعا فى مطبعة بولاق ! . . ومنذ ذلك التاريخ قرر رفاعة أن ينهض فى حياة أمته بذات الدور الذى لعبه المترجمون فى العصر العباسى ، فهو يريد تجديد فكر الأمة وحياتها بإتاحة الفكر الحضارى الفرنسى

لعقول أبنائها ، كما فتح المترجمون الأوائل نوافذ للعقل العربي الإسلامي على مختلف الحضارات .. لقد تتلمذ في باريس على علماء أجلاء ، منهم «جومار» و «سلفستر دى ساسي» و «كوسان دى برسفال» .. الخ .. الخ .. وقرأ لأعلام بارزين ، من مثل : «متسكيو» و «جان جاك روسو» .. الخ .. الخ .. وترجم ، قبل أن يعود إلى مصر سنة ١٨٣١م سنة ١٢٤٧ هـ ، أكثر من اثني عشر نصا فرنسيا ، ما بين رسالة ومقالة وكتاب ، كما ألّف كتابه الفذ و ١٩ تخليص الإبريز في تلخيص باريز] في صورة بحث اجتاز به الامتحان النهائي الذي عقد في ١٩ كتوبر سنة ١٩٣٠ م ، وهو الكتاب الذي أراد به _كما قال أحد أساتذته _ «أن يوقظ أهل الإسلام ، ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة ، ويولد عندهم محبة تعلم المتدن الافرنجي ، والمترق في صنائع المعاش ..» ! .. أما هو فقد سأل الله في مقدمته «أن يوقظ به من نوم الغفلة الطهطاوي إلى مصر ، قدم إلى أستاذه الشيخ حسن العطار كتابه هذا ، فقرظه ، وقدمه إلى محمد وترجمته إلى التركية وزعت نسخه على الدواوين والوجوه والأعيان ، وترتبت مطالعته في وترجمته إلى التركية وزعت نسخه على الدواوين والوجوه والأعيان ، وترتبت مطالعته في المدارس المصرية ، فكان بداية الريادة لذلك الجهد الفكرى العملاقي الذي أيقظ به الطهطاوي الأمة ، ونقلها به من العصور المظامة إلى أعتاب عصرها الحديث! . .

ومن خلال المناصب العديدة التى تولاها الطهطاوى ، وبواسطة الأعمال الفكرية الكثيرة التى ترجمها أو أشرف على ترجمتها ، وكذلك المؤسسات التعليمية والمنابر الثقافية التي أنشأها أو أشرف عليها أو أسهم فيها ، من خلال كل هذه السبل والأدوات رسخت قدم الطهطاوى فى النهضة الفكرية والتعليمية والتحديثية ، كرائد لأمته فى العديد من الميادين . .

- وبعد أن عمل مترجما بمدرسة الطب واجهته مشكلة المصطلحات ، فنقب فى تراثنا العلمى عنها حتى بعثها ، وعندافتقادهاكان يلجأ للعامية ، ثم كان يستعير المصطلحات الفرنسية إذا لم تسعفه العربية الفصحى ولا العامية .. ثم كانت «مدرسة الألسن» التى قامت ، بناء على اقتراحه ، سنة ١٨٣٥ م سنة ١٢٥١ هـ ، والتى أقامها «جامعة» على غرار «مدرسة اللغان الشرقية» بباريس «لينتفع بها أبناء الوطن ، ويستغنى بها عن الدخيل ، ولتقليل التغرب فى بلاد أوربا .. » .. كانت هذه المدرسة مع «قلم الترجمة» الذى أنشأه سنة ١٨٤١ م النافذتان اللتان أطل منها العقل العربي على الحضارة الأوربية بعد عزلة استمرت عدة قرون! . .
- وفي ميدان البعث الوطني والقومي كان الطهطاوي رائدًا بما أبدع من أناشيد وطنية ، وبما

نظم من قصائد سجلت انتصارات الجيش الوطني ضد الأتراك والأوربيين . . وبأول متحف للآثار الوطنية ، اقترحه وأقامه ، ليلفت نظر الأمة إلى عمقها الحضارى ، وليجعل لآثارها دورا في شحن أجيالها الحاضرة بالكبرياء المشروع ، كي تنهض للبناء وتواجه التحديات ! . .

- وفى الصحافة ، تحول بـ [الوقائع المصرية] ــ رائدة الصحافة العربية ــ من نشرة تركية ركيكة تترجم للعربية ، إلى صحيفة عربية تترجم إلى التركية ، عندما أشرف عليها سنة ١٨٤٧ م سنة ١٢٥٧ هـ .. كما أشرف على مجلة [روضة المدارس] التى صدرت سنة ١٨٧٠ م ١٢٨٧ هـ فجعل أسرة تحريرها أشبه ما تكون بالمجمع العلمي الذي ضم أبرز العلماء في مختلف التخصصات .. هذا إلى [المجلة العسكرية] التي أصدرها ، بالعربية والفرنسية ، كدورية متخصصة للعسكرين! ..
- وفى ميدان «صنع الرجال» رعى الطهطاوى تكوين أجيال ثلاثة . تعلموا منه ، ثم عملوا معه ، وقدموا للحركة الفكرية ، بواسطة مطبعة بولاق كنوزا فكرية بلغ عدد كتبها أكثر من ألنى كتاب ، خلال أربعين عاما فقط . على حين لم تقدم مطابع الامبراطورية العثانية ، خلال قرن من الزمان _ ١٧٢٨ _ ١٨٣٠ م _ سوى أربعين كتابا ، أغلبها شعوذة وخرافات! . .
- وفى التأليف انعطف الطهطاوى إلى ميادين كانت غريبة على المثقف والمفكر التقليدى يومئذ ، فكتب عن التمدن فى الميادين العملية ، زراعية وصناعية .. الخ .. الخ .. وفى التاريخ انتقل من «نمط الحوليات» إلى التأريخ لحضارة الأمة فى ترابطها بغيرها من الأمم والحضارات ، وكذلك فعل عندما كتب مؤرخا للإسلام ودولته ورسوله _ عليه الصلاة والسلام _! ..

فإذا علمنا أن الطهطاوى قد ترجم فى التاريخ والجغرافيا ، وفى الطب ، والعلوم ، والقانون ، والهندسة ، وأيضا فى الأدب والشعر ... كما ألف فى فنون شتى ، واتسمت مؤلفاته بالطابع الموسوعى ، وتحلت بما تميز به عصره من الترويح عن القارئ بالمِلَح والتنويع والاستطرادات .. وإذا علمنا أن مؤلفاته ومترجهاته قد تعدت الستة والعشرين ، وأن بعضها قد اشتمل على عدة مجلدات ، أدركنا حجم التأثير الريادى الذى أحدثه الرجل فى هذا الميدان .

ويزيد من قيمة الطهطاوى ويؤكد عظمته التنبيه إلى أن الطريق الذى سلكه إلى النهضة والتجديد لم يكن ممهدا ، بل لقد حفل بالعديد من العقبات ، ولقيت الرجل عليه محن ومصاعب كانت كفيلة ببعث اليأس في نفسه من الإصلاح ! ...

لقد عاصر الطهطاوي خمسة من حكام مصر الحديثة : محمد على باشا [١٧٦٩ ــ ١٧٦٩]م] وإبراهيم باشا [١٧٨٩ ـ ١٨٤٨ م] وعباس باشا الأول [١٨١٣ ـ ١٨٥٤ م] وسعيد باشا [١٨٢٢ ــ ١٨٦٣ م] وإسماعيل باشا [١٨٣٠ ــ ١٨٩٥ م].. ورغم ملاحظاته الانتقادية لبعض التطبيقات في تجربة محمد على الإصلاحية إلا أن عهد محمد على ، بها شهد من تحولات عظمي انتقلت بمصر من العصور المظلمة إلى العصر الحديث ، قد أتاح كل الفرص كي يحقق الطهطاوي الكثير مما في عقله وقلبه من طموح .. ولم يختلف الأمر في الشهور التي تولى الحكم فيها إبراهيم باشا . لكن الأمر قد اختلف بعد تولى عباس باشا الأول خديوية مصر فى ٧٤ نوفمبرسنة ١٨٤٨ م (٢٧ ذي الحجة سنة ١٢٦٤ هـ لقد كان عباس حفيدا لمحمد على ، وليس ابنا له مثل سعيد .. لكنه كان أكبر سنا من سعيد ، فسبقه إلى منصب الخديوية ، الأمر الذي كان موضع معارضة من كثير من رجالات الدولة الذين عملوا مع محمد على . . وكان عباس نفورا من الانفتاح على الحضارة الأوربية ، ومن ثم مجافيا لنهج الرجال الذين تربوا وعملوا في إطار هذا الانفتاح . ثم إنه قد تولى السلطة في مرحلة الانكماش ، إن لم تكن التصفية ، لكثير من جوانب تجربة محمد على الإصلاحية ، ومن ثم فلقد كان توليه السلطة إيذانا بموقف عدائى من كثير من الكوادر الذين مثلوا أركان الاستنارة والإصلاح فها تقدم حكمه من عقود .. وهكذا بدأت متاعب الطهطاوي مع النظام الجديد! . . لقد أغلق عباس مدرسة الألسن ، وعطل الصحف ، وخفض حجم المدارس والبعثات العلمية ... فما كان من الطهطاوي إلا أن أعاد طبع كتابه [تخليص الابريز في تلخيص باريز] ؟ ! ..كموقف ضد هذا التحول الرجعي الذي يقوده عباس ، وعندما غضب عباس على الطهطاوي أنزله من مكانه البارز في جهاز الدولة ، وجرده من مناصبه ، ونفاه إلى السودان في صورة ناظر مدرسة ابتدائية ومعه كوكبة من أبرز علماء مصر ، نفوا هم الآخرون، في صورة مدرسين في هذه المدرسة الابتدائية ؟! فقضى رفاعة في منفاه أربع سنوات [١٨٥٠ _ ١٨٥٤ م] غالب فيها عوامل اليأس والخمول والإحباط .. لقد حاول الهرب من المنفي ، فلما عز عليه ذلك تغلب على سلبيات واقعه بما قدم لأبناء السودان من خدمات تعليمية ، وبها عكف عليه من المطالعة ، وبالعمل الفذ ، والموحى ، الذي ترجمه وهو [مغامرات تلماك] تلك الرواية الرمزية التي ألفها القس الفرنسي «فنلون» بقصد تقويم الحاكم والنصح للأمير! ... وفي المنفي تفجرت شاعرية الطهطاوي ، فتوجه بالقصيدة إلى أولى الأمر حينا ، وإلى الرسول ، _ صلى الله عليه وسلم _ ، حينا آخر ، لكنه عدل عن إرسال ما نظم إلى الحكام ، بل لقد جاءت قصيدته التي توجه بها إليهم من نفس البحر وعلى نفس القافية التي نظمت عليه وعليها القصيدة الشهيرة التي مطلعها:

وعندما توفى الخديو عباس ، مقتولا ، وخلفه سعيد باشا فى ١٤ يوليو سنة ١٩٥٤ م أعاد الرجال الذين نفاهم عباس ، فرجع رفاعة إلى القاهرة ، ليعاود نشاطه ، لكن دون كامل طاقاته .. لقد تولى عددا من الوظائف ، فانتقل من وظيفة عضو ومترجم بمجلس المحافظة إلى ناظر «المكاتب» ، إلى ناظر ثان للمدرسة الحربية ، وناظر لمدرستى الهندسة الملكية والعمارة ، وتفتيش مصلحة الأبنية .. ومن أهم إنجازاته فى تلك الفترة مشروعه لإحياء التراث العربى الإسلامى ...

لكن الأجل لم يمهل رفاعه الطهطاوى حتى يكمل مشروعه الطموح ، ويحقق كل أمانيه ، فاختاره ربه إلى جواره يوم الثلاثاء غرة ربيع الثانى سنة ١٢٩٠ هـ ٢٧ مايو سنة ١٨٧٣ م ، عن اثنين وسبعين عاما ، حقق فيها لمصر خاصة وللعروبة والإسلام عامة فتوحا مبينة فى ميادين الفكر والتربية والتعليم ، جعلت منه الرائد العملاق الذى لم يكذب أهله فى كل هذه الميادين! . .

لقد أراد إيقاظ العرب والمسلمين من غفلة العصور المظلمة .. وحقق الكثير مما أراد .. حتى لقد أصبح الأب الشرعى لحركة اليقظة والإحياء التى أدخلت أمتنا إلى عصرها الحديث .. وصدق أمير الشعراء أحمد شوقى عندما خاطب ابنه على فهمي رفاعة ، قائلا :

يابن من أيقظت مصرا معارفه أبوك كان لأبناء البلاد أبا؟!..

* * *

نعم .. لقد قدم رفاعة ومدرسته الفكرية نموذج : «المثقف ــ رجل الدولة » ، الذي مارس كل أنشطته التنويرية من خلال الدولة وأجهزتها ، لأن دولة محمد على كانت هي جهاز التنوير الوحيد في البلاد ! .. ومن ثم فلقد جاء فكر هذه المدرسة ، إلى حد كبير ، تعبيرا عن اتجاهات هذه الحركة التنويرية والتحديثية التي بدأت بالشرق العربي مع قيام الدولة المصرية المدنية الحديثة سنة ١٨٠٥ م ، وهو التاريخ الذي دخل بالمنطقة إلى رحاب العصر الحديث .

ولقدكان نصيب الطهطاوى ، الكاتب والمترجم والمعلم ، فى هذا البناء كبيرا .. فهو قد ألف عشرين كتابا ، وترجم ستا وعشرين ، وفيها ارتاد الآفاق الجديدة ، وبها عبرت الثقافة العربية من العصور الوسطى إلى عصر اليقظة والاحياء والتنوير ..

وعلى عكس حركات التجديد «السلفية _ النصوصية » التي كانت تحذر مخالطة الأوربيين ، فضلا عن التفاعل معهم والأخذ عنهم ، لأنهاكانت تعيش في إطار الفكر القديم الذي استقر منذ العصور الوسطى ، والذي يقسم الناس إلى «مؤمنين» و «كفار» ، على عكس هذا الموقف دعا الطهطاوي إلى مخالطة الأوربيين ، والتفاعل مع حضارتهم ، والاقتداء بهم ، والأخذ عنهم فيما الطهطاوي إلى مخالطة الأوربيين ، والتفاعل مع حضارتهم ، والاقتداء بهم ، والأخذ عنهم فيما للا يخالف القيم والثوابت والشريعة والدين .. ولقد قدم لهذه النتيجة بمقدمات قسم فيها البشر تقسيما جديدا ، لا يقوم على معايير «الكفر» و «الإيمان» ، وإنما يقوم على معايير «التحضر» و «الخشونة» ! .. فالناس عنده مراتب ثلاث:

- ١ ـ الهمل المتوحشون ...
- ٢ ـ والبرابرة الخشنون ...
- ٣ ــ وأهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر (١) ...

وهو يضع عددا من الشعوب «المؤمنة» بالإسلام في مرتبة «البرابرة الخشنين» ، بينا يضع

⁽١) «الأعال الكاملة لرفاعة الطهطاوى» جـ ٢ ص ١٦.

الأوربين في مرتبة «أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر».. وهو يعتبر مخالطتهم والتفاعل معهم «المغناطيس الذي يجلب المنافع .. فمخالطة الأغراب ، لا سيا إذا كانوا من أولى الألباب ، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب .. » (١) .. وهو يعتبر أن الصلات التي عقدت بين مصر وبين الحضارة الاوربية ، في عهد محمد على باشا ، واحدة من أهم الانجازات .. ولو لم يكن لمحمد على فضل سواها لكفاه فخرا ، لأنها هي التي جددت شباب الأمة وأعانتها على الانتصار على ذلك التحدي المتمثل في فكر العصور المظلمة .. «.. فلو لم يكن لمحمد على من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية ، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة ، لكفاه ذلك ، فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد ، وآنسها بوصال أبناء المالك الأخرى والبلاد ، لنشر المنافع العمومية ، واكتساب المسبق في ميدان التقدمية ! .. » (٢) .

والطهطاوى إذ يواجه فكرية العصور الوسطى ، بالتفاعل مع الحضارة الأوربية ، والأخذ عنها ، يمضى ناقدا قيم تلك الفكرية القديمة .. فهو يدعو إلى حاية الدين ، والاعتزاز به ، ولكنه يكره التعصب له ، وخاصة إذا كان هذا التعصب من الدولة ، ذلك «أن الملوك اذا تعصبوا لدينهم ، وتداخلوا فى قضايا الأديان ، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المحالفين لهم ، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته ، وينزعون الحرية منه ، فلا يوافق الباطن الظاهر ، فمحض تعصب الإنسان لدينه ، لاضرار غيره ، لا يعد إلا مجرد حمية ، أما التشبث بجاية الدين لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب المرغوب . "" .

والأمر الذي لا شك فيه أن الطهطاوي ، وهو يبشر بهذا الفكر ، إنما كان يدين فكرية العصور الوسطى وسلوك سلاطينها ، ويعبرعن تأثره بجزئية من جزئيات «العلمانية الأوربية» ، وإن يكن فكره هذا ، عند التأمل ، هو الفكر الأصيل لشريعة الإسلام ، المنحازة تماما إلى حرية الضمير في الاعتقاد ، والمعادية تماما للإكراه في الدين ! ..

於 恭 崇

⁽١) المصدر السابق. جـ١ ص ٣٩٨.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ١ ص ٤٤١، ٢٤٢.

⁽٣) المصدر السابق. جما ص٥٥١، ٥٥٧.

وهو يحدث قومه عن قضية أنستهم إيّاها عصورهم المظلمة .. قضية : من هم «العلماء» ؟ .. فهم لم يعودوا يعرفون من العلم إلا علم الدين ، و «العلماء» عندهم هم شيوخ الأزهر فقط ، وهؤلاء الشيوخ لا يدرسون إلا «العلوم الأدوات» ، ولاحظ لهم من «علوم المقاصد والغايات» ، وخاصة العقلية منها .. وهو يستخدم إبراز الواقع الحضارى للحضارة الفرنسية في هذه القضية لنقد الواقع المحلى ، والاشارة إلى ما هو أمثل ، فيقول لقارئه : « .. ولا تتوهم أن علماء الفرنسيس هم القسوس ، لأن القسوس إنما هم علماء الدين فقط ، وقد يوجد من القسوس من هو عالم أيضا ؟ ! .. وأما ما يطلق عليه اسم العلماء فهو من له معرفة في العلوم العقلية .. فإذا قيل في فرنسا : هذا الإنسان عالم ، لا يفهم منه أنه يعرف في دينه ، بل إنه يعرف علما من العلوم الأخر .. وسيظهر لك فضل هؤلاء النصارى في العلوم عمن عداهم ، وبذلك تعرف خلو بلادنا عن كثير منها ، وأن الأزهر وجامع بني أمية ، بالشام ، وجامع الزيتونة بتونس ، وجامع القرويين ، بفاس ، ومدارس بخارى ، ونحو ذلك ، كلها زاخرة بالعلوم النقلية ، وبعض العلوم العقلية ، كعلوم العربية والمنطق ونحوه من العلوم الآلية .. » (1)

ويقتحم الطهطاوى على الشرق عالم «الحريم» ! .. فيبشر بتساوى المرأة والرجل إلا فى ذلك «الفرق اليسير الذى يظهر فى الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما .. » (٢٠ .. ويطلب تعليم المرأة منذ سنة ١٨٣٦ م .. بل ويدعو إلى إشراكها فى العمل الذى تطيقه ، مثلها فى ذلك مثل الرجال ، لأن عملها يصونها عن الانحراف ، ويقربها من الفضيلة ، على عكس فكرية العصور الوسطى فى هذا الموضوع « ... فيمكن للمرأة ، عند اقتضاء الحال ، أن تتعاطى من الأشغال ما يتعاطاه الرجال ، على قدر قوتها وطاقتها ، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن ، وهذا من شغل النساء عن البطالة .. فالعمل يصون المرأة عا لا يليق ، ويقربها من الفضيلة ! » (٣) .

بل لقد جعل الطهطاوى من احترام المرأة فى المجتمع ، وحصولها على حقوقها كإنسانة ، معيارا لما عليه المجتمع من التمدن والتحضر ، «فكلما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم وظرافتهم . فعدم توفية النساء حقوقهن ، فيما ينبغى لهن الحرية فيه ، دليل على الطبيعة المتربرة ! . . » .

⁽١) المصدر السابق. جـ٢ ص ١٦١.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٣٥٦.

⁽٣) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٣٩٣.

ولم يكن الطهطاوى ، بهد الحديث المنحاز للعمل الزراعي ضد عائد الملكية الزراعية ، مفكرا اشتراكيا ، كا توهم البعض ، لأنه قد انتقد ، صراحة ، الفكر الاشتراكي عندما هاجم سان سيمون Sant simon (۱۷٦٠ م ۱۸۲۰م) وأفكاره الاشتراكية ، وعندما عمم هجومه على كل الفكر الماثل في التاريخ ، عند القرامطة والمزدكيين (۱) ! . وإنحاكان داعية لإزاحة الاقطاع ، الذي أصبح عقبة في طريق النظام الذي رآه بصدق أكثر النظم تقدما يومئذ بالنسبة للمجتمع ، وهو التنمية على أساس رأسمالي .. فهو يدعو إلى إقامة الشركات المساهمة مرالشركات السلمية » وإلى إنشاء البنوك «جمعيات الاقتراضات العمومية » التي المساهمة من التجارة والزراعة ، وترتقي الدولة والملة .. » (۱) .. كما يعتبر الحرية الاقتصادية والمليرالية الاقتصادية) كما كانت عليها في أوربا يومئذ أعظم الحريات التي يطمح إليها المجتمع ، فيقول : «إن أعظم حرية في المملكة المتمدنة : حرية الفلاحة ، والتجارة ، والصناعة ، فالترخيص (الإباحة) وفيها من أصول فن الادارة الملكية ، وقد ثبت بالأدلة

⁽١) المصدر السابق. جـ١ ص ٣١٠ ـ ٣١٢.

⁽٢) المصدر السابق. جـ٣ ص ٥٣٦، ٥٣٧.

⁽٣) المصدر السابق. جـ١ ص ٥٧٩.

والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية ، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة . التي تقدم فيها التمدن ، إلى هذا العصر . . ، (١) .

فهو مع «العمل» أكثر مما هو مع «الملكية» اذا كان الحديث عن «الأرض» . لأنه ضد الاقطاع ، يريد أن يزيحه من الطريق بعد أن أصبح عقبة أمام التطور الرأسمالى الذى دعا إليه ، قاعدة مادية للمجتمع في الاقتصاد ، وإلى التنوير الذى صاحبه ، قيا وبناء علويا للمجتمع الحديث .. وهو ، بهذه الدعوة ، إنما كان مبشرا بعصر جديد ، وداعية لإزالة آثار العصور الوسطى والمظلمة ، في الاقتصاد وفي القيم والأفكار .. وعندما دعا بدعوته هذه كانت التجربة الاوربية تملأ منه السمع والعقل والفؤاد ..

تم يمضى الطهطاوى فيقسم الحرية إلى : حرية طبيعية ، فى أمور الفرد المعاشية الخاصة ، كالأكل والشرب .. وحرية سلوكية ، تتعلق بالأخلاق ... وحرية دينية ، فى العقيدة والمذهب .. وحرية مدنية ، تحكم علاقات أعضاء المجتمع بعضهم مع بعض ... وأخيرا الحرية السياسية التي تنظم علاقات الرعية والدولة والحكومين بالحكام ... وهو فى حديثه عن هذه

⁽١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٤٧٥.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٤٧٤.

الحرية يربط بين أساسها الاقتصادى وبين مظاهرها وقواعدها القانونية .. «.. فالحرية السياسية هي : تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية ، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها ، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية ...»

والطهطاوى عندما يبشر بالنمط الأوربى المتحضر، ويدعو إلى أن نبدأ من حيث انتهت أوربا، لا يغلف دعوته هذه ولا يداريها.. فهو يريد أن « يوقظ سائر أمم الإسلام من نوم الغفلة .. كمى يبحثوا عن العلوم البرانية، والفنون والصنائع، وهي التي كالها ببلاد الإفرنج ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع ؟ ! .. » (١).

والذين يرفضون الأخذ عن اوربا ، بحجة رفض الاستيراد للعلوم الأجنبية ، واهمون ، لأن الحضارة دورات وأطوار ، وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا ، فأخذتها أوربا وطورتها ، وواجبنا الآن أن نتتلمذ عليهم كما تتلمذوا على أسلافنا ... وهو يطلب إلى الأزهر أن يضيف إلى علوم الشريعة «معرفة سائر المعارف البترية المدنية ، التي لها مدخل فى تقدم الوطنية .. فهذه العلوم الحكمية _ (أى المعللة بحكمة وعلة) _ العملية (١) ، التي يطهر الآن أنها أجنبية ، هي علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية ، ولم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة ! .. » (١) .

والدستور الفرنسي ، وإن لم يكن مستلها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة إلا أن قاعدة العدالة التي حكمت مواده وأصوله ، قد جاءت به على وفاق الكتاب والسنة ! . . «فلقد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير المالك وراحة العباد ، وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم ، وكترت معارفهم ، وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم . والعدل أساس العمران ، وما يسمونه الحرية هو عين ما نسميه العدل والانصاف ، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة . . . «(3) .

⁽١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ١٢.

⁽٢) «ايقابلها علوم الدين ، المأخوذة من الوحى ، والتمى نتعبد بها ، نظرا وتطبيقا ..

⁽٣) «الأعال الكاملة لرفاعة الطهطاوي» جـ ١ ص ٥٣٤.

⁽٤) المصدر السابق. ج ٢ ص ١٠٢.

ومثل الدستور فى ذلك مثل القوانين والتشريعات .. فالحقوق الطبيعية والنواميس الفطرية التى حكمت قوامين أوربا وتشريعاتها توازى عندنا أصول الفقه وفروعه ، وهم قد تأثروا بتراثنا فى التشريع أيضا ، ذلك «أن الذى جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذى مدن بلاد الدنيا على الإطلاق .. ومن زاول علم أصول الفقه ، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التى وصلت عقول أهالى باقى الأمم المتمدنة إليها ، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم ، قل أن تخرج عن تلك الأصول التى بنيت عليها الفروع الفقهية التى عليها مدار المعاملات ، فا يسمى عندنا بأصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية ، وهى عبارة عن قواعد عقلية ، تحسينا وتقبيحا ، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية ، وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية ، وما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية .. » (١) .

杂 杂 杂

لكن الطهطاوى ، وهو يغرى قومه بأن يبدأوا من حيث انتهت أوربا يومئذ ، قد وضع عددا من التحفظات ، ونبه على فروق بيننا وبين أوربا ، وحدد أن ميدان الأخذ والاستلهام هو علوم الدنيا وفنونها ، دون علوم الدين وفلسفة الحياة ..

- وإعجابه بالعلوم والمعارف الأوربية لم ينسحب على فلسفتهم ، فتحفظ عليها قائلا: «... غير أن لهم فى العلوم الحكمية _ (الفلسفية) _ حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب الساوية ، ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها ؟! (٢١ م. وهو يعبر بهذا التحفظ الرافض عن تكوينه الإسلامي السلني ، فيما يتعلق بعلوم الدين ، وهو تكوين لم يكن يستعين يومئذ بما في تراث الإسلام من فكر عقلاني إسلامي .. فتحفظه على فلسفة غير المسلمين موقف مفهوم .. ولو أن الطهطاوي قد درس ما في التراث الإسلامي من قسمات للفكر العقلاني لما وقف هذا الموقف العاجز أمام الفلسفة الأوربية! .. ولاستطاع نقدها نقدا إسلاميا! ..
- وترجمة الطهطاوى للقوانين الأوربية ـ والفرنسية خاصة ـ بطلب من الدولة ، لم تجعله يغفل عا في التراث الإسلامي من فقه في المعاملات ، جدير بأن نحييه ، ونطوع قواعده لظروف الزمان والمكان وما حملت من تجدد في المصالح وتغيرات في العادات والأعراف . . فيتحدث

⁽۱) المصدر السابق جـ ٢ ص ٤٦٩.

⁽٢) المصدر السابق. جما ص١١٤.

عن هذا الجانب من تراث الأمة فيقول: «... والمعاملات الفقهية ، لو انتظمت ، وجرى عليها العمل ، لما أخلت بالحقوق ، بتوفيقها على الوقت والحال ، مما هو سهل العمل على من وفقه الله لذلك من ولاة الأمور المستيقظين.. ذلك أن من أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية ، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبوا با مستوعبة للأحكام التجارية ، كالشركة ، والمضاربة ، والقرض ، والمخابرة ، والعارية ، والصلح ، وغير ذلك ... » (۱) .

ثم ـ وهذا هام جدا ـ فإن إعجاب الطهطاوى بنمط التطور والتحضر الأوربى ، لم يحمل شبهة دعوة إلى أن يتبع الشرق الغرب ... بل لقد كان الرجل يقظا إلى خطر تلك النغمة الاستعارية التي تريد احتواء الشرق واستعاره بواسطة التبعية الحضارية ... وهو وإن لم يرفض مدنية الغرب والاستفادة من حضارته ، تبعا لرفضه استعاره ، فإنه ميز بين العلاقات الحضارية وبين الضم والتبعية والإلحاق .. لقد دعا إلى التفاعل مع أوربا في الحضارة وتخيل الزابطة الحضارية (جنسية) _ (قومية) _ قسماتها : «الود والصفاء» وفي ذات الوقت رفض أن تكون العلاقات الحضارية علة وسببا للضم والالحلق الاستعارى ... وحذر أبناء الغرب ، الذين يمنون أنفسهم بذلك ، من أن الشرق لن يستسلم ، بل سيقاوم ، فعنده هو الآخر رماح يحمى بها حاه ؟! ...

ولقد عرض الطهطاوى لهذه القضية وهو يعقب على كلمات أحد علماء الحملة الفرنسية ، الذى علق تطور مصر وتحضرها ونهضتها على سيطرة فرنسا على مقدراتها ! . . فقال الطهطاوى : «إن كلامه مبنى على شبهة واهية ، يريدأن يسوغ بها امتلاك فرنسا أو أى مملكة تكون مضاهية لها لمصر ، وهذا الاعتقاد هو من التشهيات الفاسدة ، وإنما يقتل النفوس التشهى !

نعم ، بيننا جنسية الود والصفا ولكنى لم ألفها علة الضم» ثم يحذر الغرب من مقاومة الشرق لأطاعه ، فيورد قول الشاعر:

جاء شقیق عارضا رمحه صوب بنی عم یروم الکفاح قبل : أما تخشی انکسار القناة ؟ إن بنی عمك فیهم رماح ا (۲)

فهو يدعو قومه إلى أن يبدأوا ، في التمدن العملي وعلومه العملية الدنيوية ، من حيث انتهى

⁽١) المصدر السابق. جـ١ ص ٣٦٩.

⁽٢) المصدر السابق. جـ١ ص ٤٤٧.

الغرب الأوربى ، كما بدأ هذا الغرب من حيث انهى أسلافنا الذين أخذ عنهم علوم حضارتنا المزدهرة وفنونها ... مع تحديد ميدان التأثير بعلوم الدنيا ، دون علوم الدين وفلسفته وقيمه .. داعيا كذلك إلى استلهام تراثنا الصالح للعطاء ، بعد ملاءمته لظروف الزمان والمكان ... ومنها على أن التتلمذ على الغرب فى الحضارة لا يعنى ، ولا يمكن أن يبرر التبعية له أو التفريط فى أى جانب من جوانب الحرية والسيادة والاستقلال .. بل لقد رأيناه يؤكد على أن الحرية الحقيقية للأمة لا يشهد بها تمتعها هى بالحرية ، بل إن الشاهد الا صدق عليها هو احترام هذه الأمة لحريات غيرها من الأمم والشعوب .. «.. فن محاسن حرية الأمة أنها تفرح أيضا بحرية غيرها من الأمم ، وتتأذى من استعباد أم المالك الذين لا حرية لهم ! .. » (١) .

* * *

ولقد كانت «السيطرة العثمانية» واحدة من العلائق التي تشد العرب إلى فكرية العصور الوسطى ، وتحول بينهم وبين الانعتاق من أسار التخلف واللحاق بالعصر الحديث ، ولذلك لم يكن غريبا أن نلمح لدى الطهطاوى ــ رغم علاقته العضوية بجهاز الدولة الذي كان مرتبطا ، على نحو ما ، بالسلطنة العثمانية ــ أن نلمح لديه تزكية للعروبة ، وثناء كثيراً على العرب ، ونقدا للهيمنة العثمانية ، وفرحا بالضربات التي وجهها محمد على والجيش المصرى للعثمانيين ...

• فيوم كان العثانيون يسعون إلى «تتريك» العرب الخاضعين لسلطانهم ، كتب رفاعة : «إن العرب هم خيار الناس .. وقبائلهم أفضل القبائل .. ولسانهم أفصح الألسن ... ولقد اشتهرت أمة العرب ، جاهلية وإسلاما ، بالفضائل ... » .

ولقد استشهد على فضل العرب بكلمات عميقة للإمام الشافعي ، محمد بن ادربس (١٥٠ - ٢٠٤ هـ ٧٦٧ – ٨٢٠ م) تجعل الشريعة عربية ، والدين عربيا ! ... يقول الشافعي : «إن أمة العرب أولى الأم ، لأنهم المخاطبون أولا ، ولأن الشريعة عربية ، والدين عربيا ! $^{(1)}$...

ولعمرى ، ماذا يبقى للعثمانيين رباطا يشدون به الأمة العربية إلى قوائم عرش سلطنتهم وتسلطهم ؟! .. لقد كان الدين هو هذا الرباط .. لكن رفاعة _ مع الشافعى _ يجعل الدين عربيا ، وكذلك الشريعة أيضا! ..

وهو ينبه على المضمون الحضارى ، وليس العرق ، للعروبة ، وذلك عندما يتحدث عن أن

⁽١) المصدر السابق. جـ ٢. ص ٤٧٥.

⁽٢) المصدر السابق. حـ٣ ص ٥٨٦.

علماء مثل سيبويه (١٥٢ هـ - ٧٦٩ م) وأبو على الفارسي (٢٢٩ ـ ٣٧٧ هـ ٨٤٣ مـ ٩٨٧ م) والزمخشرى (٤٤٩ ـ ٣٥٥ هـ ١١٤٤ م) إنما هم عرب ، لتحصيلهم ملكة البلاغة العربية ، وذلك على الرغم من أنسابهم الأعجمية ، «فهم ، وإنكانوا عجا في النسب ، فليسوا بأعجام في اللغة والكلام» ..

• وأخيرا نراه فرحا بانتصارات الجيش المصرى ضد العثانيين ، تلك الانتصارات التى كانت جزءا من عملية قومية كبرى استهدفت قيام دولة عربية ، تجدد شباب هذه الأمة ، وتسد الثغرات التى أتاحها التخلف العثاني للاستعار الأوربي كي ينفذ منها فيلتهم بلاد العرب وأقطار الإسلام . . فعنده أن فتوحات محمد على باشا في المشرق العربي « لم تكن من محض العبث ، ولا من ذميم تعدى الحدود ، إذكان جل مقصوده : تنبيه أعضاء ملة عظيمة ، تحسبهم أيقاظا, وهم رقود ؟ 1 . . » (١) .

كما نقرأ له شعرا يشيد فيه بانتصار الجيش المصرى على جيش العثمانيين ، الذين يسميهم الاروام؟!..

وتعلب الاروام عدل شاهد كم منه قد نالوا شديد طعان حتى لقد باؤوا بوافر خزيهم وتقاسموا حظا من الخسران! (٢)

هكذا كان رفاعة : رأس تيار متميز واجهت به الأمة ، في مطلع عصرها الحديث ، ما فرضه عليها أعداؤها من التحديات ... (٣)

⁽١) المصدر الساس. جـ ١ ص ٤١٤.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٧٢.

 ⁽٣) لمزيد من التماصيل انظر كتابا [رفاعة الطهطاوى ـ رائد التنوير في العصر الحديث] طبعة بيروت والقاهرة سنة
 ١٩٨٤ م .

خير الدين التونسى [١٢٢٥ - ١٣٠٨ هـ ١٨١٠ - ١٨٩٠ م] إستلهام إسلامي للتنظيات الأوربية

فى تونس ، بالمغرب العربي ،كان خير الدين التونسي أصدق ممثل لذلك التيار الذي قاده رفاعة رافع الطهطاوي ...

ولقد جمع هذا المصلح ، . في حياته وجهوده الاصلاحية ، شبها من النبي يوسف الصديق ، ومن المفكر عبدالرحمن بن خلدون (٧٣٢ – ٨٠٨ هـ ١٣٣١ – ١٤٠٦ م) ؟! . . فهو قد ولد في إحدى القرى الصغيرة بجبال القوقاز ، بقبيلة «أباظة» الشركسية ، واختطفه تجار الرقيق صغيرا ، وجاءت به قافلتهم إلى الآستانة حيث بيع كما يباع الرقيق ! . . وتناقلته الأيدى ، بالبيع والشراء ، رقيقا ، إلى أن وصل إلى قصر حاكم تونس الباى أحمد باشا (١٢٥٢ – ١٢٧٢ هـ ١٨٣٦ – ١٨٥٦ م) فتعلم القراءة والكتابة . وفرائض الدين ، وفنون العسكرية ، والسياسة ، والتاريخ ، وأجاد الفرنسية ، مع العربية والتركية . وتدرج – لألمعيته ومثابرته وذكائه – في المناصب حتى أصبح «الوزير الأكبر» في البلاد ! . .

وفى أزمة من أزماته مع الباى محمد الصادق (١٢٧٥ ـ ١٢٩٩ هـ ١٨٥٩ ـ ١٨٨١) اعتزل خير الدين جميع مناصبه لعدة سنوات (١٨٦٦ ـ ١٨٦٩ م) ، واعتكف فى بستان له _ كها أعتزل ابن خلدون من قبل فى إحدى قلاع تونس فكتب مقدمته ــ اعتزل خير الدين فى بستانه ، فكتب كتابه (أقوم المسالك فى معرفة أحوال المالك) ، الذى طبع ، بتونس ، للمرة الأولى سنة ١٨٦٧ ، والذى أودع مقدمته خلاصة آرائه فى المتدن والاصلاح ـ تماما مثلها فعل ابن خلدون فى مقدمته ؟ ! ـ ...

华 袋 袋

وفى عصر خير المدين ، وموقعه ، كان تجاهل التأثير الأوربي ضربا من المحال .. ففرنسا كانت قد شرعت فى احتلال الجزائر سنة ١٨٣٠ م وشرعت فى مد نفوذها الافتصادى . بتقديم القروض ، إلى تونس ،وأخذت، تتداخل في شئونها المالية ، تمهيدا للسيطرة فالاحتلال ! . .

والباى أحمد باشا كانت له محاولات للإصلاح ، يترسم فيها خطى محمد على باشا فى مصر ، فأنشأ فى «باردوا» ، بفرنسا ، سنة ١٨٤٠ م «مكتب العلوم الحربية» ، ليتعلم فيه الجنود التونسيون علوم الهندسة والمساحة والحساب ، وغيرها ، وعهد إلى خير الدين بالإشراف على هذا المكتب _ (المدرسة) _ الذي رأسه المستشرق الإيطالي كاليفاريس .. وهناك عايش خير الدين الحضارة الأوربية ولمس تأثيراتها ، ولقد اكتلمت معرفته بها فى سفاراته للباى لدى عديد من ممالك أوربا ، مثل فرنسا والسويد وبروسيا وبلجيكا والدنمارك وهولندا .. (۱) .

وكان خير الدين ، مثل رفاعة الطهطاوى ، من دعاة الخروج بالبلاد من عزلة القرون الوسطى ، وكسر حاجز العزلة عن الحضارة الحديثة ، ونصيرا للتتلمذ على الحضارة الأوربية فيما لا يتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية وثوابت الدين الإسلامى وقيمه ، وداعية للاجتهاد فى الشريعة كى تواكب المصالح المتجددة للمسلمين ... فهو يدعو إلى الاختلاط بالأوربيين والتعلم منهم ، لأنه «لا يتهيأ لنا أن نميز ما يليق بنا إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا ! .. فالدنيا بصورة بلدة متحدة ، تسكنها أثم متعدة ، حاجة بعضهم لبعض متأكدة ! .. (٢) .

بل لقد كان خير الدين يرى أن لا مفر ولا منجاة من التأثر بالحضارة الأوربية ، فلقد خرجت هذه الحضارة ، بعد الثورة الصناعية ، في ركاب المد الاستعارى زاحفة على البلاد الأخرى ، وكاسحة أنماط الحضارات الأخرى من طريقها ، ومها يكن في ذلك من مدعاة للحزن والأسي فلا سبيل إلى تجاهله كحقيقة ظاهرة للعيان .. فهو يقول : «لقد سمعت من بعض أعيان أوربا ما معناه : أن المتدن الأورباوى تدفق سيله في الأرض ، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع ، فيخشى على المالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار ، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيات الدنيوية ، فيمكن نجاتهم من العرق ؟ ! .. » .. وعلى هذه الكلمات يعلق خير الدين ويعقب فيقول : « .. وهذا التمثيل ، المحزن لحب الوطن ، مما يصدقه العيان والتجربة ! .. » (٣)

⁽١) المنجى الشملي «خير الدين باشا» طبعة تونس سنة ١٩٧٣م. (٣) المصدر السابق. ص ١٦٦.

⁽٢) «أقوم المسالك» ــ المقدمة ــ ص ٨٢. تحقيق: د. المنصف الشنوق. طبعة توبس سنة ١٩٧٢م.

لكن خير الدين لا يدعو إلى الاستسلام أمام هذا التيار الحضارى الأوربى الزاحف.. وإنما يطلب لقومه أن يقفوا منه موقفا انتقائيا ، يأخذون به عن أوربا من «التنظيات الدنوية» ما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية ، وما يحقق لهم مصالحهم المتجددة والمتطورة ... وعلاوة على العلوم العملية والمعارف الدنيوية ، نجده يلح على أن نأخذ عن أوربا :

١ _ التنظمات السياسية :

التي هي ، في الحقيقة ، السبب في تقدم الأوربيين في المعارفِ . . وهذه التنظمات لابد أن تكون مؤسسة على العدل والحرية ... وهو ، لذلك ، يدين الاستبداد بالسلطة ، وحكم الفرد ، و بدعو في كتابه إلى إحياء هيئة «أهل الحل والعقد» الإسلامية . وفي مذكراته يزكى ، صراحة ، تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام .. ويلح على تقييد جهاز الدولة بالقوانين، سواء منها تلك التي تنظم علاقة الرعية بالدولة، أو العلاقة بين المواطنين وبعضهم البعض .. ويطلب أن تكون مباشرة الحكم التنفيذي من احتصاص الوزراء . لا الحاكم الأعلى . وأن يكون الوزراء مسئولين أمام وكلاء الأمة المنتخبين .. ويقول إن أوربا إذا كانت قد صنعت ذلك انطلاقا من القوانين الطبيعية العقلية ، غير الإلهية ، فإن المسلمين أولى منها بذلك ، لأن هذه التنظهات مما يحقق غاية الشريعة الإسلامية أومقاصدها . . «فالشريعة لاتنافى تأسيس التنظّمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران .. وإن ملك الإسلام مؤسس على الشَّرع ، الذي من أصوله وجوب المشورة . وتغيير المنكر. والعلماء أعرف الناس به ، كما أن الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال .. وإن الذين يطلبون من الدولة إطلاق الحرية ، بمقتضى فوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركب من أعضاء تنتخبهم الأهالي ، ويلحون في ذلك . . إنما يطلبون أمرا هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول ، وقوة شوكتها ، ونمو عمران ممالكها ، ورفاهية رعاياها . خصوص: في هذه الأزمان . ونحن نسلم بأن مقصد هذا الحزب ، نطلبهم لما ذكر . إنما هو إصلاح حال الدولة والرعية .. » (١) .

⁽۱) المصدر السابق. ص ۸۱ ، ۹۷ ، ۱۳۷ - ۱۳۹ ، ۱۶۵ ، ۱۶۵ ، ۱۲۵ ، ۲۲۸ ، ۲۲۸ ، ۲۲۸ ، ۲۲۸ ، ۲۲۸ ، ۲۲۸ ، ۲۲۸ ، ۲۲۵ ، ۲۲ ، ۲۲۵ ، ۲۲ ، ۲۲۵ ، ۲۲۵ ، ۲۲۵ ، ۲۲۵ ، ۲۲۵ ، ۲۲۵ ، ۲۲۵ ، ۲۲۵ ،

وخير الدين وهو يتحدث عن التنظيات السياسية للدولة لم يتناول بالحديث ، صراحة . منصب الحاكم الأعلى للبلاد ، من حيت كونه ملكا أو سلطانا أو خليفة أو «الباى» _ كان فى تونس يومئذ _ وما كان له أن يصنع ذلك وهو الذى شغل منصب الوزير الأكبر فى تونس ، وشغل فى الآستانة ، بعد أن هاجر إليها من تونس ، منصب «الصدر الأعظم» تونس ، وشغل فى الآستانة ، بعد أن هاجر إليها من تونس ، منصب «الصدر الأعظم» (1700 - 1000 Montesquleu) . ولكنه عندما عرض فكر مونتسكيو 1000 - 1000 (1000 - 1000) وتقسيمه لنظم الحكم ، عرضه «عرضا موحيا» ؟ ! . . فلقد قال إن مونتسكيو قد قسم حالة الدول إلى ثلاثة أفسام :

الأول: الدولة الوراثية المطلقة التصرف بلا قيد..

والثانية : الدولة الوراثية المقيدة بالقوانين ..

والثالث: الدولة الحمهورية المقيدة بالقوانين..

ثم عقب بقوله: «والجمهورية عندهم كناية عن انتخاب الأمة رئيسا لدولتهم، يتصرف في إدارتها بمقتضى القوانين، مدة حياته، أو لمدة معلومة. ثم ينتخب غيره»..

وعلى كل فخير الدين لم يدخر وسعا ، فى الفكر والمارسة ، لإدانة استبداد الفرد بالسلطة والسلطان ، فهو يورد التمثيل البديع الذى ذكره مونتسكيو عندما شبه المستبد ، فى تصرفاته ، «بمن يتوصل لاجتناء الممرة بقطع الشجرة من أصلها ؟ ! ... » .. ويورد قول الحكيم اليونانى الذى خرج من وطنه مهاجرا عندما عزت الحرية فيه ، فلم سألوه : أين تصلح السكنى ؟ أجاب : «فى بلد تكون الشريعة ــ (القانون) ــ فيه أقوى من السلطان ! .. » .. ولا شك أنه قد أدان نمط الحكم العثمانى ، فى الآستانة وولاياتها ، عندما قال : «هذا زمان : قل فيه العرفان ، وكثر الطغيان ؟ ! .. » (۱) .

٢ - الحرية السياسية:

والغاية من التنظيمات السياسية ، عند خير الدين التونسي ، هي تحقيق العمران للبلاد ، وأساس هذا العمران هو العدل ، أى الحرية السياسية للمواطنين .. كما أن اتساع نطاق المعارف في المجتمع إنما يرجع كذلك إلى اتساع نطاق الحرية .. وإذا كانت الحرية الشخصية ضرورية ، ليتصرف الإنسان في ذاته وكسبه وهو آمن على نفسه وعرضه وماله ، مطمئن إلى

⁽١) المصدر السابق. ص ١٨١، ١٨٢ ، ٢٢٤ ، ١١١ .

تساويه مع أبناء جنسه .. فإن الحرية السياسة أدخل فى الضرورة واللزوم ، لأنها هى التى تحقق اشتراك الرعية فى توجيه سياسة الدولة ، كى تأتى على وفق المصلحة العامة للمجموع .. ويدخل فى الحرية السياسية : حرية نشر الأفكار ، التى يسميها التونسى : «حرية المطبعة»! حيث لا يمنع الإنسان من أن يكتب ويذيع ما يعتقده صوابا ومصلحة ، أو يعرض ذلك على أجهزة الدولة ومجالسها حتى ولو تضمن ذلك الاعتراض على منهاجها (١) ...

٣_ الحرية الاقتصادية:

وكما هو الحال عند رفاعة الطهطاوى ، فلقد ارتبطت عند خير الدين كذلك الحرية السياسية بالحرية الاقتصادية ، على النحو الذي تكاملت به «الليبرالية» في أوربا القرن التاسع عشر.. فلقد ربط بين نمو المعارف ، المؤسسة على الحرية السياسية ، وبين نمو الصنائع ، التي تعود إلى الأنشطة الاقتصادية الحرة في الفلاحة والتجارة والأعمال البدنية والفَّكرية .. فالرخاء لا يتحقق بالخصوبة وتوافر الإمكانيات وحدها ، وإنما بالحرية الاقتصادية التي تجعل أرباب النشاط الاقتصادي والاستثمار المالي آمنين على ثرواتهم وأموالهم .. « فكمال الحرية هو الذي يجعل المحترف آمنا من اغتصاب شيء من نتائج حرفته .. فما ينفع الناس كون أرضهم خصبة كريمة المنابت اذا كان الباذر فيها لا يتحقق حصاد ما زرع .. ولا شك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال ، وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعاّل ، إلى أن يعم الاختلال المفضى إلى الاضمحلال ..» أما الحرية الاقتصادية فإنها تفضى إلى «تعاضد الجمعيات المتجرية_ (الشركات التجارية)_ والإقبال على تعلم الحرف والصنائع. فبالجمعيات_ (الشركات) _ تتسع دوائر رءوس الأموال ، فتأتى الأرباح على قدرها » . . أما غياب هذه الحرية فإنه يفضي إلى الانكماش الاقتصادى ، « فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها ، فيتعذر عليهم تحريكها .. وبالجملة ، فالحرية اذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغني ، ويستولى على أهلها الفقر والغلاء ، ويضعف ادراكهم وهمتهم ، كما يشهد بذلك العقل والتجربة .. » (٢) .

⁽١) المصدر السابق. ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

⁽٢) المصدر السابق. ص ٢٠٩ ـ ٢١١.

٤ ـ والتقدم في المعارف والعلوم:

هكذا أراد خير الدين التونسي لامته أن تواجه التحدى الحضارى لأوربا المنتصرة ، بأن تتسلح بسلاحها ، وأن تبدأ المسيرة الناهضة من حيث انتهى الأوربيون ، فتغادر ، بالإصلاح ، عصور الإقطاع ، وتدخل ، بالإصلاح أيضا ، إلى رحاب التطور الرأسمالي ، عما يستلزمه من حرية في الاقتصاد ، والسياسة ، والتفكير والتعبير ..

وإذا كان هذا هو الموقف من «أوربا الحضارة»، فلقد اختلف الحال إزاء «أوربا الاستعار».. فهنا لابد من اليقظة للأطاع، والحذر من الشراك، والتصدى للزحف الاستعارى.. بل لعل مذهب خير الدين في الأخذ عن أوربا حضارتها إنما كان محاولة للتجدد والبعث القومي، حتى لانقع في قبضة «أوربا الاستعار»!..

ولقد كان الرجل ـ وهو رجل دولة بارز فى تونس حيث حبائل الديون والقروض الأوربية تسعى لسلب استقلال البلاد ـ كان داعية لرفض الاقتراض من الأجانب ، وأن تتجه الحكومة إلى الاقتراض الداخلى ، حتى ولو زاد سعر «الفائدة» ، لأن الممولين الوطنيين

⁽١) المصدر السابق. ص ٢٠٢.

لن يمثلوا خطرا استعارياً خارجيا ، كما أن أرباحهم لن تغادر السوق الوطنى الداخلى .. ولقد صارع الرجل التيار المناهض لمذهبه هذا ، وهو التيار الذى كان يقوده الوزير مصطفى خزنه دار .. ومن كلمات خير الدين فى هذا المقام : «إن من الأفضل أن ندفع غالبا ثمن اقتراض نقرضه فى بلدنا ، ونحافظ بذلك على حريتنا ، من أن نربح بعض الفوائد المادية على حساب استقلالنا ! » (١) .

بل لقد أدرك خير الدين وعى الاستعار بأن أخذنا تجربة «أوربا النهضة» سيجعلنا نفلت من «أوربا الاستعار»، فكشف عداء الاستعار الأوربي لأخذنا تنظياته السياسية والدستورية، فالمستعمرون الأوربيون لا يرحبون بأن نقلدهم فيا يفيد، وخاصة إذا كان أخذنا وتقليدنا سيسد الثغرات التي حرصوا على بقائها وتوسيعها كي ينفذوا منها إلى الاحتلال، وهي ثغرات كان حكم الفرد والاستبداد من أهمها، لأنه هو الذي ضمن لهم ضعفنا، فأتاح لهم النهام استقلالنا الوطني .. تنبه خير الدين لهذه الحقيقة الهامة، فأشار إلى دور المستعمرين الطامعين في إعاقة قيام التنظيات السياسية والدستورية بتونس، حتى تظل الثغرات أمامهم مفتوحة لاحتلالها (٢)! .. وهو نفس الشيء الذي صنعوه بمصر .. فعندما نهضت لتسد ثغرة تلخلهم وتداخلهم، تسدها بالدستور والمجلس النيابي على عهد العرابيين، أسرعوا باحتلالها قبل أن تفلت الفرصة، فيعز عليهم، ويستحيل تنفيذ المخطط المرسوم! ..

华 共 松

وغير الاستعار الأوربى ، كان هناك التحدى المتمثل فى فكرية العصور الوسطى ، والتى مثلها جمود الجامدين من علماء الدين وفقهائه .. فهم يعيشون عصرهم ماديا ، وبالأجساد ، أما فى الفكر فتراهم أسرى خرافات العصور المظلمة وجمودها ، ولذلك تراهم معرضين عن وعى حقائق العصر ، سياسية كانت أو اقتصادية ، فإذا استشارهم الحاكم أشاروا بما يوافق هواه ، أو بما لا يمكن الأخذ به من الآراء ؟! .. وعن هؤلاء يقول خير الدين : «.. ومما يسوء المرء أن يرى بعض علماء الإسلام معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية ، وأذهانهم عن معرفة الحارجية خلية ... أفيحسن من أساة الأمة الجهل بأمراضها ؟! ..» .

⁽١) المصدر السابق. ص ٣٦.

⁽٢) المصدر السابق. ص١٤٦ ــ ١٤٨.

وهو يعيب عليهم الجمود عند نصوص عالجت مصالح عصور خلت ، والإحجام عن الاجتهاد بأحكام تعالج المصالح التي جدت بعد عصر الأسلاف .. فليس كل ما جد في واقع الحياة المعاصرة له نصوص وأحكام في الكتب القديمة ، بل «هناك شئون كثيرة لا يشهد لها من الشرع أصل خاص ، كها. لا يشهد بردها ، بل أصول الشريعة تقتضيها إجهالا ، وتلاحظها بعين الاعتبار .. وإدارة أحكام الشريعة ، كها تتوقف على العلم بالنصوص ، تتوقف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص ... ومن العيب على العالم ، شرعاً وعقلا ، التكلف في الدين ، والتمحل في النصوص ! .. ».

وهو يضرب لعلماء الشرع فى عصره أمثلة من السلف الصالح المجتهد ، كبي يحتذوها .. فالشيخ محمد بيرم الأول (١١٣٠ ــ ١٢١٤ هـ ١٧١٨ ـ ١٨٠٠ م) قد عرف السياسة الشرعية بأنها : «ما يكون الناس معه أفرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحى ..».

وعندما قال قائل: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع».. أجابه المجتهد السلني ابن عقيل (٤٣٦ ــ ١٠٤٠ هـ ١٠٤٠ م): «إن أردت: أن السياسة الشرعية لا تخالف ما نطق به الشرع، فصحيح.. أما إن قصدت أن السياسة الشرعية هي فقط ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة..» فالنصوص لم تحط بكل شيء..

والمفكر السلنى ابن قيم الجوزية (٦٩١ ـ ٧٥١ هـ ١٢٩١ ـ ١٣٣٠ م) هو القائل: «إن أمارات العدل إذا ظهرت بأى طريق كان فهنا شرع الله ودينه. والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينفى ما هو أظهر منه وأبين..» (١).

فالتونسى قد دعا علماء الشرع المعاصرين له ونحن نعلم ما بلغوه فى ظل التخلف العثمانى ... إلى أن يواكبوا العصر، ويجتهدوا لمصالحه المتجددة، ويشاركوا الساسة فى إتخاذ التنظمات السياسية والدستورية سبلا لتحقيق الحرية بكل صورها، للعرب والمسلمين...

* * *

بقيت نقطتان لابد من الإشارة إليهها ، كى لا يظن ظان أن دعوة خير الدين التونسى لأن نبدأ من حيث انتهت أوربا ، ولأن نؤسس مدنيتنا الدنيوية على معارف أوربا وإنجازاتها في هذا الميدان ، كانت تعنى التخلى عن مميزات هذه الأمة ، أو ما نسميه «أصالتها» ، أو

⁽١) المصدر السابق. ص ٨٣ ، ١٥١ ــ ١٥٥ .

أنها كانت تعنى الأخذ عن الأوربيين في كل الأمور ..

€ ذلك أن الرجل ، كما سبقت إشارتنا ، قد جعل الشريعة الإسلامية ، المتطورة مع المصالح المتجددة ، معيارا لما نأخد وما ندع من الحضارة الأوربية .. وأكتر من هذا ، فهو قد نبه على أن بتراث أمتنا فى التمدن عناصر أصيلة ، صالحة للاستلهام ، ومن المفيد والضرورئ والواجب أن تفعل فعلها فى النهضة الحديثة المبتغاه ، وكما يقول : «فإن الأمة الإسلامية تقتدر أن تكتسب ، بما بقى لها من تمدنها الأصلى ، وبعاداتها التى لم تزل مأثورة عن أسلافها ، ما يستقيم به حالها ، ويتسع به فى التمدن مجالها . ويكون سيرها فى ذلك المجال أسرع من عيرها كائنا من كان ، اذا أزكيت حريتها الكامنة بتنظيات مضبوطة تسهل لها التدخل فى أمور السياسة . (١) .

فالعناصر الأصيلة في التمدن الأصلى ، والحرية الكامنة التي أقرتها وقررتها الشريعة ، مع التنظيمات التي لابد من أخذها عن أوربا ، كفيلة بجعل هذه الأمة تخطو على درب النهضة بأسرع مما صنع ويصنع الآخرون! . .

والنقطة الثانية ، تتعلق بتحذير خير الدين من أن نقف بالأخذ عن أوربا عند حدود الاستهلاك والاستمتاع بشمرات حضارتها من المصنوعات والأدوات ؟! .. فالذين يتصدرون موكب المعارضة للأخذ عن أوربا هم أكثر الناس إقبالا على سلع الصناعات الأوربية وأدواتها! .. إنهم نهمون لاقتناء الثار ، دون الأصول ، والمسببات ، دون الأسباب ، والأعراض ، دون الجواهر ، والسلع ، دون الفكر! .. وعن هذا الفريق يتحدث خير الدين فيقول: «.. على أننا إذا تأملنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يستحسن من أعال الإفرنج أخدهم يمتنعون فيما ينفع من التنظيات ونتائجها ، ولا يمتنعون منها فيما يضرهم ؟! .. وذلك أنا نراهم يتنافسون في الملابس وأساس المساكن ونحوها ، وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية ، والحال أن جميع ذلك من أعال الإفرنج! ..»

وينبه خير الدين إلى خطر هذا «التتلمذ السلعى ــ الاستهلاكى» ــ إن جاز التعبير ـ على الاقتصاد الوطنى ، ومن ثم على استقلاله ، لأننا اذا وقفنا عند الاستيراد السلعى ، ولم نتمثل الفكر والحضارة ، فسنظل سوقا استهلاكية ، غير صانعة ولا منتجة ، ومن ثم سنظل مربوطين بأسواق أوربا ، لا في الاستيراد فقط ، وإنما في تصدير خاماتنا بأرخص الأسعار ..

⁽١) المصدر السابق. ص١٥٨.

«نبيع ما ننتجه للأفرنجي بثمن يسير، ثم نشتريه منه بعد اصطناعه، في مدة يسيرة، بأضعاف ما بعناه به ».. وهذا الخلل سيقودنا إلى وضع اقتصادى تزيد فيه قيمة ما نستورده على قيمة ما نصدره .. «واذا زادت قيمة الداخل على قيمة الخارج فحينئذ يتوقع الخراب لا محالة ! .. ».. وهذا الخلل الاقتصادى سيؤدى حنا إلى خلل سياسي ، يتمثل في رباط الحاجة ، ومن ثم التبعية ، لهذه البلاد المتحضرة الصناعية ، فتقع الكارثة ، وهي فقدان الاستقلال ، ذلك «لأن احتياج المملكة لغيرها وهو الخلل السياسي ـ موهن لقوتها ومانع لاستقلال .. » (١)

茶 恭 若

هكذا فكر خير الدين التونسي ... وهكذا مثل في المغرب العربي الامتداد للنهج الذي بشر به رفاعة الطهطاوي في النهضة والإصلاح ...

- « أن نبدأ من حيث انتهت أوربا ، آخذين فى الاعتبار أصول شريعتنا ، وما هو أصيل وصالح للعطاء من عناصر تمدننا القديم ..
- « وأن تكون الأصول المنتجة للتمدن الأوربي هي غايتنا ، وليس التمرات والنتائج والمصنوعات . .
- * وأن نزاوج بين ما هوكامن فى النفس العربية ، وصادقت عليه الشريعة الإسلامية ، من عشق الحرية ، وبين التنظيمات السياسية والدستورية التى أبدعنها الحضارة الأوربية ، حتى تشترك الأمة فى إدارة شئونها السياسية ، فتخرج من استبداد الفرد إلى عالم الحرية ، الذى يفجر طاقات الأمة فى ميادين الاقتصاد والمعارف والعلوم والفنون والآداب . .

* وفى كلمات : أن نحذو فى أمور الدنيا ــ حذو أوربا ، فنخرج ، كما خرجت ، من عصر الإقطاع لندخل عصر التطور الرأسمالى ، بما ارتبط به من يقظة وتقدم وتحرر وتنوير . .

«فأهل الغفلة وحدهم هم الذين يعرضون عا يحمد من سيرة الغير، لمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم ينبغى أن يهجر.. فكل مستمسك بديانة ، وإن كان يرى غيره ضالا في ديانته ، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعاله المتعلقة بالمصالح الدنيوية .. » (٢) .

⁽١) المصدر السابق. ص ٩٢ ـ ٩٤.

فلنقتد بأوربا المتحضرة في أمور الدنيا، وإن خالفناها واعتقدنا ضلالها في أمور الدين!..

於 米 爿

هكذا فكر هذا التيار لعصره ... ذلك العصر الذى كان الجمود على فكرية العصور الوسطى والمظلمة ، ورفض الاستفادة من تجارب الآخرين ، هو الخطر الأكبر الذى يهدد وجود الأمة ومستقبلها .. ولذلك فإن تعميم مقولات هذا التيار على العصر الذى أعقب سيطرة الاستعار الأوربي على الشرق العربي الإسلامي ، عندما أصبح «التغريب» ، وتشوه الذاتية الحضارية للأمة ، وذوبان قسماتها المميزة ـ بالتقليد والذوبان _ في حضارة الغزاة ... عندما أصبح ذلك هو الخطر الأول ... إن تعميم مقولات تيار الطهطاوى والتونسي على عصرنا نحن هو خطأ يجب التحذير من الوقوع فيه ؟ ! ..

لقد فكروا لعصرهم ... الذي كان خطره الأكبر هو «الجمود» .. وليس لعصرنا .. الذي أصبح خطره الأعظم هو «الذوبان والانسحاق في حضارة الغزاة» ؟ ! ..

مع بقاء «الجمود» ــ فى واقعنا وحياتنا الفكرية ــ خطرا لا يستهين به الراصدون للعقبات التي تعوق الأمة عن النهضة والانطلاق! .

- ١٦ -جـمال الـدين الأفغاني [١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م] ثـورة البعث والإحياء

حياته في سطور

- " ولد فى سنة ١٢٥٤ هـ ١٨٣٨ م فى قرية «أسعد آباد» فى خطة «كنر» من أعمال «كابل» عاصمة بلاد الأفغان ، لأسرة ذات نفوذ سياسى وإدارى فى المنطقة ، وتنحدر من أصول عربية حجازية ، يرجع بها النسب إلى الإمام الحسين بن على بن أبى طالب ، مروراً براوية الحديث المشهور الإمام «الترمذى».
- * وفى الثامنة من عمره انتقل مع الأسرة إلى العاصمة «كابل» ، عندما خشى حاكم البلاد «دوست محمد خان» تمكن نفوذ أسرته فى المنطقة التى تعيش فيها ، وفى نفس العام بدأ والده السيد «صفتر» الأشراف على برنامج تعليمه .
- * عندما بلغ الثامنة عشرة كان قد درس مبادئ العلوم العربية ، والتاريخ ، وعلوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وأصول وكلام وتصوف ، والعلوم العقلية من منطق وحكمة عملية سياسية ومنزلية وتهذيبية ، وحكمة نظرية طبيعية والهية ، والعلوم الرياضية من حساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك ، ونظريات الطب والتشريح !! (١)
- * أجاد اللغات العربية ، والأفغانية ، والفارسية ، والتركية ، والفرنسية ، مع إلمام بالانجليزية والروسية .
- * بلغ منصب الوزير الأول ـ رئيس الوزراء ـ فى وطنه فى حكم الأمير الوطنى «محمد أعظم خان» ، ثم رحل عن البلاد بعد هزيمة هذا الأمير أمام خصمه «شير على» الموالى للانجليز.
 - « في الهند حاربه الانجليز ، وأحاطوه بالجواسيس ، وطلبوا منه مغادرة البلاد .
- * في مصر أقام أول مرة أربعين يوماً ، وهو في طريقه إلى الآستانة ، درّس فيها للطلبة

⁽١) عمد عبده (مقدمة الرد على الدهريين) ص ٤.

- الشوام بالأزهر دروساً فى النحو والحكمة ، ثم أقام بها فى الزيارة الثانية من سنة ١٨٧١ حتى سنة ١٨٧٩ م عندما اتخذت حكومة الخديوى توفيق قراراً بنفيه بحجة «أنه رئيس جمعية سرية من الشبان ذوى الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا ؟!».
- * أقام حزباً سياسياً سرياً بمصر سمى (الحزب الوطنى الحر) وهو الذى قاد ونظم الثورة العرابية .
- « كانت له ندوة يومية يلتقى فيها بمريديه ، ومقالات ينشرها باسم مستعار ، أو بأسماء تلاميذه ، وكان من بين تلاميذه ومريديه من ينتسبون إلى الأديان السهاوية الثلاثة .
- « زار تركيا مراراً ، وتولى عضوية مجلس المعارف بها زمناً ، ودخل فى صراعات كثيرة مع الأوساط الرجعية فيها ، وخاصة الشيخ أبو الهدى الصيادى ، الذى حارب النديم والكواكبى ، وكل الأحرار .
- * فى إيران دخل فى صراع مع الشاه المستبد «ناصر الدين» ، وأجبره على سحب امتياز شركة «التمياك» الانجليزية (ريجى) بعد أن نجح فى جعل الشعب يقاطع إنتاجها ، مما جعل الشاه يرسل خمسمائة من فرسانه يقتحمون عليه فراش مرضه فى مكان مقدس عند الإيرانيين هو «شاه عبد العظيم» ، ليقودوه على محفة خشنة ، وهو ينتفض من الحمى ، إلى خارج الحدود .
- * كان يعتبر نفسه سلطة للحق أعلى من سلطات السلاطين ، وعندما طلب منه السلطان عبد الحميد وقف الهجوم على الشاه ناصر الدين ، أجابه إجابة أفزعته ، إذ قال : «امتثالاً لإشارة أمير المؤمنين فإنى الآن قد عفوت عن الشاه ناصر الدين؟!».
- « وفى روسيا القيصرية أقام ببطرسبرج أربع سنوات ، نشر فيها عدة أبحاث عن العالم الشرق والسياسة الدولية ، والتتى بالقيصر ، واختلف معه حول تقدير كل منها لدور الجاهير الشعبية فى تسيير دفة الأمور فى البلاد .
- » زار لندن ثلاث مرات ، وكتب عدة أبحاث في صحيفة (ضياء الخافقين) بتوقيع «السيد الحسيني» ، وكانت تصدرها شركة إنجليزية ، بالعربية والانجليزية ، بغرض حصول التواصل والتعارف بين الغربيين والشرقيين» .
- » مكث مدة في باريس بعد فشل الثورة العرابية، وأصدر بها ، بمساعدة الشيخ محمد

عبده ، جريدة (العروة الوثقي» التي توقفت بعد ثمانية عشر عدداً ، بسبب محاربات الانجليز.

﴿ زَارَ مَكَةً وَالْحَجَازُ ، كَمَا زَارَ فَيِنَا وَمَيُونِيخِ ، وَفَكَرُ فَى زَيَارَةً أَمْرِيكًا وَلَكُنَهُ لَمْ يَتُمُ المُشْرُوعِ .

بر استدعاه السلطان عبد الحميد في أخريات حياته حيث مكث ، شبه محدد الإقامة ، بالآستانة خمس سنوات ، فضاها _ كما قالوا _ في «سجن النعمة ، خلف القضبان الذهبية » .

* لم يتزوج ، تخففاً من أعباء الأسرة وتفرغاً للنضال ، وعندما أهداه السلطان إحدى جواريه الجميلات ، ليقيد حريته بالزواج ، رفض ، وعندما أحس بضغط الحاشية هدد بأن يزيل من نفسه مؤهلات الرجل للزواج ؟؟! وعندما قال له الطبيب : إنك بذلك تعاند الطبيعة ، قال له : إن الطبيعة أفدر منك على تنظيم نفسها بنفسها ؟!

ي توفى فى الآستانة فى ٩ مارس سنة ١٨٩٧ م بمرض السرطان الذى أصاب فكه ، وقيل إن السلطان عبد الحميد قد دس عليه من ساعد على موته . ودفن فى قبر متواضع جداً بمقبرة «شيخلر مزارلغى» فى «نشانطاش» تم نقل رفاته إلى بلاد الأفغان سنة ١٩٤٤ م ، عبر البلاد العربية فى موكب رسمى وشعبى مهيب .

* على الرغم من أنه أقام من الأحزاب والجمعيات ، وأقعد من الطغاة والحكومات ، وأشعل من الثورات والانتفاضات ما لم يتيسر بعضه لكثير من عظماء عصره وغيره من العصور ، فإنه عندما طلب منه البعض ترجمة موجزة لنفسه وحياته قال : « وأى نفع لمن يذكر أنني ولدت سنة ١٢٥٤ هـ وعمرت أكثر من نصف عصر .. واضطررت لترك بلادى (الأفغان) مضطربة تتلاعب بها الأهواء والأغراض .. وأكرهت على مبارحة الهند .. وأجبرت على الانتعاد عن مصر ، أو إن شئت قل : نفيت منها .. ومن الآستانة .. ومن أكثر عواصم الأرض .. كل هذه الأحوال «خاطرات» لا تسرني وليس فيها أدنى فائدة للقوم .

أما القول بأنها لا تسرنى لا بمعنى أنى نفيت من البلاد أو سجنت ، كلا . . لأنى أعتقد أن السجن بطلب الحق من الظالمين العتاه «رياضة» والنفى فى ذلك السبيل «سياحة» والقتل «شهادة» وهى أسمى المراتب . فأنا عن نفسى غير راض . . ذلك لأن الخمول قد قعد بى فلم

يوصلني إلى أسمى مرتبة وهي «مرتبة الشهداء» وحطني في مصاف المنفيين من أرض إلى أرض ، والمسجونين فيها .

فما أبعدني في كل هذا عن أولى الهمم ، ومن قام بالأعمال الخطيرة أو المطلب الجلل».

* * *

العاصفة .. والإعصار:

فى تاريخ الصراع الذى دار بين الشرق والغرب ، هناك دورات قد رصدها التاريخ ، وجولات شهيرة لونت نتائجها الكثير من صفحات هذا الصراع ، وحددت الكثير من ملامح هذا التاريخ .

فنى الثلث الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد حسم الاسكندر الأكبر ، لصالح الغرب ، تلك الحرب السجال التي دارت طويلاً بين الفرس والروم ، وبسط السيطرة الاغريقية ، ثم البيزنطية لأكثر من تسعة قرون على الكثير من بلاد الشرقيين .

وفى النصف الأول من القرن السابع الميلادى لبست روح المقاومة الشرقية ثياب الإسلام، واتخذت من العرب والعروبة رأس حربة لها ، وخاضت العديد من المعارك التي أزاحت نتائجها سلطان الغرب ، بل والفرس ، عن تلك الرقعة التي غدت إمبراطورية للعرب المسلمين.

ومنذ سنة ١٠٩٦ م حاول الغرب ، ثانية ، تحت شعارات زائفة ومستعارة من صليب المسيح ودينه ، أن يعيد الكرة على العرب ، وأن يورّث أرضهم وديارهم لأمراء إقطاعه البرابرة الصليبين .

وبعد صراع دام قرنين من الزمان استطاعت الحضارة العربية الإسلامية ، بعد أن استعانت على الصليبين بجنود من «الأتراك الماليك» ، أن تحسم هذه الجولة لحسابها ، بانتصارها على الحصن الصليبي الأخير في بلاد العرب «عكا» سنة ١٢٩٢ م .

غيرأن الغرب قد عاد مرة ثالثة فى نهاية القرن الثامن عشر ، وفى القبرن التاسع عشر ، رافعا أعلام التجارة ، متبعاً إياها بالبوارج والجيوش ، مرتدياً ثياب المدنية والتقدم والحضارة ، مدفوعاً بالتوسع الإمبريالى لتحقيق ذات الهدف الأول ونفس الحلم القديم .

ولقد كانت هذه الثياب الجديدة التي لبسها الغزاة ، مضافاً إليها روح العصر الذي جاءوا

فيه ، تتطلب من شعوب الشرق العربى الإسلامى أن تبحث عن أدوات للمقاومة غير تلك التي واجهت بها غزوات الصليبيين ، غير سيوف الماليك وآفاقهم الضيقة المحدودة ، غير جيوش الأتراك وفكرياتهم المحافظة ، كما كان على هذه الشعوب ، كى تنتصر ، أن تصل حاضرها الحديث بعصر حضارتها الذهبى ، فتبدأ لنفسها عصر الإحياء ، وأن تفتح عقلها وقلبها لكل ما هو جديد ومفيد ، وأن تقدم إلى صدر مسرح الأحداث ، أولئك الأبناء البررة الذين يمثلون بالنسبة لها التجسيد الحي لكل هذه الشروط والمتطلبات ، شروط البعث والإحياء ، ومتطلبات الانتصار في هذه الجولة الجديدة من جولات الصراع الحضارى بين الشرقيين والغربيين .

وإذاكان القرن التاسع عشر قد شهد ذروة الزحف الإمبريالي على بلادنا ، وقمة عواصفه التي تمثلت في الغزو والضم والاحتلال ، فلقدكان جهال الدين الأفغاني ، والتيار الذي مثله في الفكر العربي الإسلامي خاصة ، والفكر الثوري عامة ، وفي نضال الشرقيين ضد الاستعار ، هو الإعصار الذي أجاب به الشرق على هذا الزحف الإمبريالي الجديد .

* فنى سنة ١٨٣٢ ، وقبل ميلاد الأفغانى بسنوات ست ، كان الاستعار الفرنسى قد أنجز أولى خطواته الناجحة فى استعار الجزائر ، الذى شرع فيه سنة ١٨٣٠ م .

* وفى عام ولادته ، سنة ١٨٣٨ م كان الاستعار الانجليزى قد اتخذ لنفسه أولى القواعد العربية فى «عدن» ، والتى أخذ يمد منها الحبال حول عنق اليقظة العربية الحديثة التى كانت قد بدأت فى مصر ذلك العهد تحت قيادة محمد على باشا .

« وفى سنة ١٨٤١ تمكن الإنجليز بالتعاون مع السلطنة التركية العثمانية، من النزول إلى أرض الشام ، وإجبار الجيش المصرى الذى قاده «إبراهيم باشا» ، والذى بنى دولة كبرى وحدت الشام الكبير والحجاز ومصر والسودان ، ودانت لطلائع نفوذه إمارات كثيرة على الخليج ، وغدت قوته عاملاً هاما فى سياسة العراق ، تمكن الانجليز والعثمانيون من إجبار هذا الجيش على الانسحاب ، لتعود الرايات العثمانية إلى هذه البلاد وتحت ظلالها المصالح الإمبريالية للمستعمرين الإنجليز .

* وفى سنة ١٨٦٠ نجحت دسائس الاستعاريين الانجليز والفرنسيين فى خلق قواعد لارتكازها فى المشرق العربي ، واستطاعت أن تفجر النزعات الطائفية ، فتريق الدماء العربية الغزيرة ، دماء الدروز بيد المارونيين ، ودماء المارونيين بيد الدروز ، والانجليز من خلف المدروز .

وإذا كانت هذه الأحداث الاستعارية ، والانتصارات الإمبريالية قد دارت وحدثت بعيداً ، نسبياً ، عن بلاد الأفغان ، التي ولد بها جهال الدين ، فإن حدوثها في بلاد عربية إسلامية ، جعلها قريبة من وجدان الرجل الذي ينحدر نسبه من أصلاب عربية حجازية ، والذي انخرط منذ صغره في محيط الثقافة الإسلامية وعداد المثقفين المسلمين . فقد كانت تعيش على حدوده وتطل على قلبه وعقله ، ومثلها مأساة فارس (إيران) التي كان يتصارع على أرضها نفوذ الانجليز ونفوذ القيصرية الروسية الآتي من الشرق والشال .

ولم يأت عام ١٨٦٨ م ، والأفغاني في عنفوان شبابه ، وبدايات حياته العملية وتجاربه في الحكم والسياسة ، إلا وأتى معه دخول النفوذ الاستعارى إلى قلب بلاده الأفغان ، فلقد ساند الانجليز الأمير الأفغاني «شير على» ضد الأمير الوطني «محمد أعظم خان» ، ودارت حرب بين الأميرين ، كل بجيشه ، واستعان الأمير الوطني بجال الدين الأفغاني ، الذي وصل إلى منصب الورير الأول في البلاد _ أي رئيس الوزراء _ والذي شارك مشاركة فعلية في هذه الحرب الوطنية . ولكن النصر في هذه الجولة قد كان من نصيب «شير على» ، ومن خلفه النفوذ الانجليزي ، فاضطر جال الدين إلى مغادرة وطنه ، ليواجه في كل مكان نفوذ الاستعار ، وليكون في كل مكان حرباً على هذا الاستعار والاستبداد : الخيطان اللذان نستطيع أن نسلك فيهاكل المواقف والصفحات التي صنعها وسجلها هذا المناضل الفيلسوف .

الثقة .. والثورية :

وعندما خرج الأفغانى من وطنه _ أفغانستان _ ورأى الهند بمئات ملايينها ترزح فى قيود المأساة المروعة تحت حكم الانجليز ، وعندما ساح فى بلاد المسلمين والعرب ورأى امتدادات الأخطبوط الاستعارى ، وباللذات الانجليزى ، فى كل مكان ، أحس أن هول المصاب قد أفقد الكثيرين حتى القدرة على تصور آمال التحرير وأحلام الحلاص من الاستعار ، وسهد حركات فكرية بعضها يستعير من الغرب ، وبعضها يمزج مزجاً عشوائياً ما بين معطيات الغرب ومعطيات الإسلام ، شهدها تفكر وتخطط جميعاً للتعايش والعيش فى كنف سلطات الغرب وسلطان المستعمرين الانجليز ، فاندفع الأفغاني إلى ساحة المعركة ، لا داخل بلاد الأفغان فحسب ، كما كانت بدايته ، وإنما في طول البلاد الشرقية وعرضها ، وأحس بضرورة العمل لزرع الثقة التي تزعزعت ، من جديد ، في نفوس هذه الأمم وهذه الشعوب . الثقة في المراث التي تجرى عمليات إذلالها ، والثقة في المستقبل الذي ولابد أن يكون تشويه ، والثقة في النفس التي تجرى عمليات إذلالها ، والثقة في المستقبل الذي ولابد أن يكون

بجانب هذه الشعوب ، ومن تم فلقد رأيناه يؤذّن في الناس بأن «قد أوشك فجر الشرق أن ينبثق ، فقد ادلهمت فيه ظلات الخطوب ، وليس بعد هذا الضيق إلا الفرج » (١) ، تم يتحدث إلى جهاهير الشرقيين منكراً عليهم استكانتهم وخصوعهم ، قائلاً : «أنرضي ، ونحن المؤمنون ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ؟! أو أن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ، ولا يرد مشربنا ، ولا يحترم شريعتنا ، ولا يرقب فينا إلا ولا ذمة ؟ ! بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلى منا أوطاننا ، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته ؟ ! ! » (٢) ، فإذا ذهب إلى بلاد الهند ، وشاهد مأساتها ، توجه إلى ملايينها بهذا الحديث الثوري الذي يقول لهم فيه : «يا أهل الهند ، وعزة الحق ، وسر العدل ، لوكنتم ، وأنتم تعدون بمئات الملايين ، ذبابًا ، مع حاميتكم البريطانية ، ومن استخدمتهم من أبنائكم فحمَّلتهم سلاحاً لقتل استقلالكم واستنفاد ثروتكم ، وهم بمجموعهم لا يتجاوزون عشرات الألوف ، لوكنتم أنتم مئات الملايين ، كما قلت ، ذباباً ، لكان طنينكم يصم آذان بريطانيا العظمي ، ويجعل في آذان كبيرهم «علادستون» وقرا ، ولوكنتم أنتم مئات الملايين من الهنود ، وقد مسخكم الله فجعل كلاً منكم «سلحفة» ، وخضتم البحر ، وأحطتم بجزيرة بريطانيا العظمي ، لجررتموها إلى القعر ، وعدتم إلى هندكم أحراراً » (٢) ، ثم يمضي الأفغاني في مهمة بعث الثقة في شعوب الشرق حتى يسلحها بأولى ضرورياتها في المعركة ضد الاستعار ، وضد الانجليز بالذات ، الذين قطع الأفغاني بأنه «لا توجد نفس تشعر بوجود الحكومة الانجليزية على سطح الأرض إلا وقد مسها منهم شيء من الضر! "(١).

وإذا كنا في هذا العصر الذي تتفكك فيه القبضة الاستعارية عن إمبراطورياتها القديمة الواسعة ، نجد الجرأة لنصف الاستعار _أحياناً _ بأنه قد أصبح « نمراً من ورق » ، فإن الأفغاني قد تحدث إلى شعوب الشرق باعثاً فيها الثقة بوصفه للمستعمر الانجليزي بأنه : «ضعيف يسطو على حقوق الأقوياء ، صوت عال وشبح بال ... كالدودة الوحيدة ، على ضعفها تفسد الصحة وتدمر البنية ! » (٥) .

⁽١) الأعال الكاملة لجال الدين الأفغابي . مع دراسة على حياته وآثاره ص ٢٣ . دراسة وتقديم د . محمد عارة . ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

⁽٢) المصدر السابق ص ٣٥٦.

⁽٣) المصدر السابق ص ٥١٧.

⁽٤) المصدر السابق ص ٢٤.

⁽٥) المصدر السابق ص ٣٦٩.

ولم يكن الأفغانى فى صراعه هذا ضد الانجليز، وفى حديثه هذا الملتهب ضدهم ، بالذى يخلط ما بين «الأمة الانجليزية » وبين «الاستعار الانجليزي» فهو لم يكن عدواً للانكليزكامة ، بل لقد رأى فيها أمة «من أرق الأمم ، تعرف معانى العدل ، وتعمل بها ، ولكن فى بلادها ، ومع الانكليز أنفسهم ، وتنصف المظلوم إذا كان من الانكليز ... والإنسان فى عرفهم هو الانكليزي ، وغيره من البشر ليس بإنسان! » ، وهو يسوق هذا الحديث الإنسانى الواعى بصدد تأكيد أن عداءه لمؤلاء القوم ليس إلا فيما يتعلق «بسوء أعالهم .. واستعارهم ، وتدخلهم فى المالك الشرقية كالهناد ومصر ، وسومهم أهلها بسوء التصرف ومنتهى العسف والجور » (۱) ، وهو موقف يذكر للأفغانى بالمزيد من التقدير .

ولعل هذا الموقف المبرأ من «التعصب الضيق الأفق» هو الذي جعل موقف الأفغانى من الاستعار موقفاً «ثورياً» مبرأ من «المهادنة»، فضلاً عن «التصالح»، كما سبق أن برئ من التعصب المذموم. وهي الثورية التي نستطيع أن نلمسها ونتلمسها في المواقف العديدة التي وقفها الرجل في هذا المقام:

« فعندما تفشل الثورة العرابية ، وتصاب الكثرة الكثيرة من قياداتها باليأس والقنوط ، يرى الأفغانى ضرورة مواصلة النضال الثورى ، بينا يشير عليه الشيخ محمد عبده بالذهاب «إلى مكان بعيد غير خاضع لسلطان دولة تعرقل سيرهما» ، وذلك لإنشاء «مدرسة للزعماء» ، ولكن الأفغانى يرى فى هذا الاقتراح «الطوباوى الحالم» والموقف «المهادن» «خوراً فى العزيمة ، وجنوحاً إلى السلامة ، ومبالغة فى التشاؤم من الحاضر» . وقال للشيخ محمد عبده عندئذ : «إنما أنت مثبط !» ، كما عاب عليه قعوده عن مقاومة الانجليز ، وعدم تأليفه حزباً يناهضهم رغم وفرة تلاميذه وأعوانه ، الذين منهم «سعد زغلول وإخوانه» (٢) ، وذلك بعد الاحتلال .

« وعندما يعرض الانجليز عليه ، بعد ثورة المهدى في السودان ، أن يتوجوه سلطاناً عليها ، يجيبهم بأن عرضهم هذا إنما هو «تكليف غريب» وسفه في السياسة ما بعده ! ثم يعنف اللورد الانجليزي «ساليسبري» ، الذي قدم إليه هذا العرض ، قائلاً : «اسمح لى يا حضرة اللورد أن أسألك : هل تملكون السودان ، حتى تريدون أن تبعثوا إليه بسلطان» (٣) ؟ ! .

⁽١) المصدر السابق ص ٤٦٤.

 ⁽٢) د. أحمد أمين (زعماء الإصلاح في العصر الحديث) ص ٨١ ط. القاهرة سنة ١٩٤٩ ـ والأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغالي ص ٥٠٥ ، ٤٧٩.

⁽٣) الأعال الكاملة لحال الدين الأنغاني ٥٠٥.

« وعندما ياقش العلاقة ما بين الشعب ومستعمريه ، ويحدد معالم «الخيانة» ، فإنه لا يراها قاصرة على «المتعاونين» مع الأعداء . بل ويراها كذلك عاراً لاصقاً بالسلبيين والمتهادنين فى المعركة ضد هؤلاء الأعداء ، فيقول : «لسنا نعنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو بثمن بخس أو بغير بخس _ وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس _ بل خائن الوطن من يكون سبباً فى خطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها «الله غير ذلك من المواقف والصياغات التى تؤكد قسمة «الثورية» فى موقف الأفغانى تجاه الاستعار .

بل لقد أبصر الأفغاني دور «حرب الشعب» في الصراع ضد الاستعار، فني سنة ١٨٨٣م، وبعد أن احتل الانجليز مصر، وسرحوا جيشها الوطني الذي قاده «عرابي»، كتب الأفغاني في (العروة الوثق) مقالاً تحت عنوان (فرصة يجب أن لا تضيع) تحدث فيه عن دور الجاهير المسلحة بأسلوب حرب الشعب، وكيف أنها أجدى في ظروف معينة، من الحرب النظامية التي تنهزم جيوشها بانهزام القيادات ... وضرب لذلك أمثلة منها الحرب الوطنية الشعبية التي خاضها الشعب الأفغانستاني ضد ٢٠٠٠٠٠ من قوات الإنجليز، فانتصر عليها بعد عامين من الاحتلال

وفي هذا المقال ، يقول جمال الدين :

"إن مقاومة الأهالى أشد بأضعاف مضاعفة من القوى العسكرية المجتمعة فى أماكن مخصوصة تحت قيادة رؤساء معينين تنهزم بانهزامهم ، وما جرى لحكومة انجلترا مع الأفغانيين أعظم شاهد على ما نقول ، دخلت الحكومة الانكليزية أرض الأفغان بستين ألف عسكرى ، واستولت على المدن ، وكاد قدمها يرسخ فى البلاد ، فلما قام الأهالى من كل صقع ، والتحمت المقاتل فى جميع أنحاء أفغانستان ، عجز الستون ألفاً عن الوقوف موقف الدفاع ، واضطرت حكومة انكلترا بعد تسلطها سنتين ، وبعد صرف ثلاثين مليون جنيه استرليني إلى ترك البلاد » .

ثم يتحدث الأفغانى فى مقاله هذا مدافعاً عن حرب الشعب مهاجماً الذين يصفونها بأنها فتنة (إرهاب) ، فيقول : «إن على المصريين أن يقتدوا بالأفغانيين لينقذوا بلادهم من أيدى أعدائهم الأجانب ... وليس من الفتنة أن ندعوهم إلى طلب الحقوق والدفاع عن الدين والوطن ، كا يظن بعض المتطفلين على موائد السياسة ، وإنما ننادى على صاحب البيت أن يدافع

⁽١) المصدر السابق ص ٢٦ . ٥٠٢ .

عن حريمه وماله وشرفه ، وأن يخرج مخالب عدوه من أحشائه ، وهي سنة جرى عليها دعاة الحق في كل أمة وعلى المصريين عموماً ، والفلاحين خصوصاً أن يجمعوا أمرهم على أن يمنعوا الحكومة (الانكليزية)كل ما تطلب منهم ، وأن يوفعوا أصواتهم بنداء واحد قائلين : لا نطيع إلا حاكماً وطنياً ... فإن فعلوا هذا وجدوا لهم من الدول أنصاراً ، بل ومن الجنس الانكليزي نفسه » (۱) ...

恭 恭 恭

زلة قدم:

على أن الدراسة الموضوعية لصفحات نضال الأفغاني ضد الاستعار لا تستطيع أن تغفل للرجل زلة قدم حدثت منه إزاء الأطاع الاستعارية التي كانت تراود القيصرية الروسية يومئني في كثير من المناطق الآسيوية ، وبالذات بلاد الهنود ، فلقد منح الأفغاني هذه الأطاع شيئا من رضاه وموافقته ، شريطة أن تقتسم القيصرية الروسية ثمارها مع دولة فارس وإمارة الأفغان ، وذلك عندما يقول إن «الروس في حاجة للمواصلة مع أمراء الهند ، وفي ضرورة للوقوف على أخلاقهم ومجارى ميلهم ومواقع أهوائهم ، ولا سبيل يوصلهم إلى ذلك إلا إشراك الفارسيين والأفغانيين في أعالهم الحربية والسلمية . ليس من السهل على الروسية أن تستعين بدولة فارس وإمارة الأفغان على فتح أبواب الهند ، إلا أن تساهمها في الغنيمة وتشركها في المنفعة ، وإلا كانا والمرة الأفغان على فتح أبواب الهند ، إلا أن تساهمها في الغنيمة وتشركها في المنفعة ، وإلا كانا وسداً محكاً دون أهم غاياتها » (٢) .

على أن الأمر الذى يجعلنا نضع هذا الموقف الخاطئ فى دائرة «الخطأ والزلة» فقط ، ولا نذهب به إلى ما هو أبعد من ذلك ، ليس سلوك الرجل العام فحسب ، ولا مواقفه النضالية الثورية المتسقة والمتواصلة فقط ، وإنما _ بالإضافة إلى ذلك كله _ رؤيتنا للسبب الذى جعل الأفغانى المناضل ضد الاستعاريقف هذا الموقف من الاستعار الروسي القيصرى لبلاد الهنود ، وهو السبب الذى نراه نابعاً من ذلك الكره المقدس ، الذى ملك على الأفغانى كل شيء ، للاستعار الانجليزى ، والذى جعله يتلمس الحليف ، أى حليف ، ضد هذا الاستعار ، حتى ولوكان هذا الحليف هو القيصرية الروسية ، ويسعى جهد الطاقة لإقامة الجهات ضد احتلال الانجليز ومؤامراتهم ونفوذهم ، حتى ولوكانت هذه الجهة مع طامع جديد في هذه

⁽١) مجلة العروة الوثقي. ص ٤٥٣ ، ٤٥٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧م.

⁽٢) المصدر السابق ص ٣١٩.

البلاد ، فهوإذن سوء التقدير وخطأ الحساب هما اللذان جعلا جهال الدين يقف هذا الموقف الذي يحسب عليه ، لا له ، والذي لا يمكن لباحث منصف أن يغفله ، كما لا يمكن للباحث غير المغرض أن يتعدى به هذه الحدود . حدود الاجتهاد الخاطئ في البحث عن التحالفات المرحلية ضد العدو الرئيسي ، المتمثل في الاستعار الانجليزي .

紫 紫 紫

الجامعة الإسلامية:

إذا كان العداء للاستعار ، والنضال الذي لا هوادة فيه ضد الاستعار الانجليزي بالذات ، قد كان القسمة الأولى في حياة الأفغاني ونشاطه وفكره ، وإذا كان هذا الأمر قد قاده إلى موقف لا نرضاه ولا يتسق مع جوهر مواقفه ، وهو الموقف من الأطاع القيصرية لروسيا ببلاد الهند ، فإن عداء الأفغاني هذا للاستعار ، وكفاحه المقدس ضده ، قد جعله يستخدم في هذه المعركة أسلحة أساء البعض من الباحثين تقييمها والحكم على صلاحيتها ، وخصوصاً في عصرنا هذا الذي نضج فيه الفكر القومي العربي ، وتأكدت فيه القسمة التقدمية وسط الحركة الفكرية في وطننا العربي الكبير.. وفي مقدمة هذه الأسلحة التي حارب بها الأفغاني الاستعار الغربي ، والتي أسيء تفسيرها وتقييمها سلاح «الجامعة الإسلامية» – الذي كان يرفع لواءه – أيضا – يومئذ السلطان العثاني عبد الحميد – .

ونحن نعتقد أن الأفغانى قد ظلم ظلماً كبيراً من قبل كل الذين عابوا عليه استخدامه هذا السلاح فى الحرب ضد الاستعار ، كا نعتقد أنه قد ظلم كذلك من قبل بعض الذين هللوا وكبروا لاستخدامه هذا السلاح ..

ذلك لأن الذين هللوا وكبروا لرفع الأفغانى علم «الجامعة الإسلامية» قد انطلقوا إلى موقفهم هذا من فوق أرض فكرية تعادى الحركة القومية عموماً ، وحركة القومية العربية على وجه الخصوص ، وهم قد حسبوا أن الأفغانى يظاهرهم فى محاولاتهم الفكرية الرامية إلى تقديم الإسلام من زواياه العالمية فقط ، مغفلين تلك الملامح القومية التى تبدى بها الإسلام منذ نشأته بين العرب ، والتى جعلت عالميته تمتزج بالواقع القومى لكل شعب من الشعوب التى دانت به ، بين العرب ، والتى جعلت عالميته تمتزج بالواقع القومى لكل شعب من الشعوب التى دانت به ، بيث لم تعد هناك حوائل بين أن يكون له جانب عالمي ولكنه يتبدى في إطار قومى لدى كل قومية من القوميات . بحيث تصبح هذه القوميات المتعددة التى يدين أصحابها بالإسلام أشبه من القوميات .

ما تكون بالجزر وسط محيط من التضامن الأخوى الذى تحكمه العقيدة الإسلامية السمحة مما ينفى التناقض العدائى بين القومية ـ بالمعنى الحضارى ـ وبين العقيدة الملّية العالمية للإسلام .

كما أن أصحاب هذا الموقف الخاطئ والمحافظ قد خلطوا ما بين فكرة «الجامعة الإسلامية» عند الأفغانى ، وبين دعوتهم «للوحدة السياسية» – وحدة الدولة – بين كل الدول التى تدين بالإسلام ، لأنهم لم يفرقوا ما بين التضامن وبين الوحدة أو الاتحاد ، وحيث لم يبصروا هم هذا الفرق الجوهرى ، أو تعمدوا عدم رؤيته ، نجد الأفغانى يشير إليه صراحة عندما يقول : «إننى لا التمس بقولى هذا أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصاً واحداً ، إن هذا ربماكان عسيراً ، ولكنى أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذى ملك على ملكه ، يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بجياته وبقاءه ببقائه ، ألا إن هذا ، بعد كونه أساساً لدينهم ، تقضى به الضرورة وتحكم به الحاجات فى هذه الأوقات . » (۱) فهو هنا يدعو إلى التضامن ووحدة النضال ، الذى «تقضى به الضرورة وتحكم به الحاجات فى هذه الأوقات . » (۱) فهو هنا عن أصول الدين التي يعتنقها المسلمون .

وإذا كانت هذه هي الخلفية الفكرية المرفوضة لأصحاب هذا الموقف الخاطئ المحافظ فإن هناك الكثير من الملابسات التي دعت بعض المفكرين القوميين والتقدميين إلى إساءة فهم قضية «الجامعة الإسلامية» عند الأفغاني ، ومن ثم النظر إليها بعداء ، أو بشك وارتياب على أقل تقدير . ولعل في مقدمة هذه الأسباب :

« تعذر الرؤية الصادقة والواضحة والموضوعية للجوانب الثورية والعقلية والعلمية التي يتضمنها الفكر الإسلامي في أصوله النقية وجوهرياته الكلية ، والذي تمثل وتجسد على مرالتاريخ في الكثير من الأعلام والثوار والمصلحين المسلمين ، والذين كان الأفغاني واحداً من أبرزهم في تاريخنا الحديث ، إذ أن التفسيرات الخاطئة والمتخلفة والمحافظة لأسس الفكر الإسلامي ،كثيراً ما حجبت عن المفكرين التقدميين العرب ما في هذا الفكر من كنوز ثورية وطاقة محركة لابد منها لشعوب هذه الأمة في تطورها السياسي والاجتماعي إلى الأمام .

* إن الكثيرين من المفكرين المسلمين المحافظين ، أو المتهادنين مع الاستعار ، أو أصحاب المواقف السياسية المشبوهة ، قد بذلوا الكثير من النشاط الفكرى والعملي تحت شعار "الجامعة الإسلامية". . فهناك «أحمد خان» (١٨١٧ – ١٨٩٨ م) الذي قاد بين مسلمي الهند حركة

⁽١) المصدر السابق ص ٣٤٥.

إصلاحية مدية وتعليمية وصلت فكر الهنود المسلمين بروح العصر - كما تمثل في الحضارة الغربية ... ، والذي هادن ـ رغم ذلك الاستعار الانجليزي ، وفتح له الكثير من الأبواب والعقول والقلوب هناك (١) . وهناك كذلك «أغاخان» ، راعى طائفة الإسماعيلية السابق ، وصاحب المواقف السياسية القريبة جداً من مواطن الشبهات (٢) .

: إن السلطان العتمانى الطاغية «عبد الحميد» قد ظل قرابة التلاثين عاماً يدعو إلى الجامعة الإسلامية ، ليحكم من قبضته على العالم العربى باسم الإسلام، حتى لقد قيل عنه إنه أقام «بناء الجامعة الإسلامية وشيد أركانها » (٣) .

وإذا كان هذا المفهوم الرجعى والمحافظ الذى تبدى لشعار «الجامعة الإسلامية» في هذه المواقف ، وعند هؤلاء قد ألق الظلال والشبهات على موقف الأفغاني حياله ، فإننا نود أن نقول : إن موقف جمال الدين من هذا الشعار إنماكان مختلفاً جذرياً عن هذه المواقف ، كماكان نابعاً من إدراك سليم لدور الرابطة الإسلامية ، وما تحدثه من تضامن بين الشعوب الإسلامية في المعركة ضد الاستعار الغربي الزاحف على البلاد ، كماكان مسوقاً في هذا الوقت إلى عقد التحالفات التي راها ضرورية ، من وجهة نظره ، ضد الاستعار الغربي ، وهي التحالفات التي قادته إلى أن يضع يده لفترة من الزمن في يد السلطان عبد الحميد ، وأن يعقد على هذا السلطان الكثير من الآمال ، وهنا ، وفي هذه الحدود فقط ، كان الخطأ الذي وقع فيه الأفغاني والذي عاد فرجع عنه ، كما وقع فيه أيضاً وعاد فرجع عنه ، كما وقع فيه أيضاً وعاد فرجع عنه الزعيم المصرى محمد فريد» (أ) فهو اجتهاد صائب في رفع شعار وقع فيه أيضاً وعاد فرجع عنه الزعيم المصرى محمد فريد» (أ) فهو اجتهاد صائب في رفع شعار الحامعة الإسلامية» ، وخاطئ في تعليق الآمال على السلطان عبد الحميد ، قائدا للجهاد المحقق المذا الشعار .

أما الفروق الموضوعية والجوهرية التي تمايز ما بين مفهوم شعار «الجامعة الإسلامية» عند الأفغاني ، ومفهومه عند غيره ، فإننا نستطيع أن نوجزها في عدد من النقاط ، أهمها :

١ _ أنه قد كان لشعار الجامعة الإسلامية عنده مضمون تحررى واضح وحاسم ، يتناول أهم جوانب المعركة التي تخوضها شعوب الأمة الإسلامية ضد الاستعار الغربي ، الذي كان يمثل الخطر

⁽١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث. ص ١٢١ - ١٣٨.

 ⁽٢) الأعمال الكاملة لجال الدين الأفعاني ص ٣٣.

⁽٣) لوثروب ستودارد (حاضر العالم الإسلامي) المجلد ١ . ص ٣٠٨ ترحمة عجاج بويهض . ط . القاهرة سة ١٣٥٢ هـ .

⁽٤) مذكرات محمد فريد المنشورة بالمجلد الثانى من كتاب محمد صبيح (مواقف حاسمة فى تاريخ القومية العربية) ص ٣٢٩ ــ ٣٨٠. القاهرة سنة ١٩٦٤.

الأساسي عليها في ذلك الحين ، فلقد كانت تعنى هذه الدعوة تحرير الأرض الإسلامية المحتلة ، وخاصة مصر والهند ، ومنع التدخل الأوروبي في شؤون الأحزاء الأخرى التي يزحف عليها الاستعار ، وخاصة فارس وبلاد الأفغان ، كما كان لهذه الدعوة مضموبها الاقتصادى الذي يجتذب إعجاب الدارسين وتقديرهم ، عندما قصد الأفغاني من ورائها تحقيق شعار (ثروة المسلمين للمسلمين) و «نفض اليد من رؤوس الأموال الغربية ، والاستعاضة عنها برؤوس مال إسلامية ، وفوق جميع هذا ، هي تحطيم نواجذ أوروبة ، تلك النواجذ العاضة على موارد الثروة الطبيعية في بلاد المسلمين ، وذلك بعدم تجديد الامتيازات في الأرضين والمعادن والغابات وقطر الحديد والجارك ، العقود التي مادامت خارجة عن أيدى العالم الإسلامي فهو يظل عالة على الغرب (۱) » .

▼ .. أن هذه الدعوة لم تكن ذات مضمون طائني عند جهال الدين . بل إن الرجل لم يكن يتحدث عن بلاد المسلمين فقط ، وإنما عن بلاد الشرق ، حتى لقد لقب بحكيم الشرق وليس بحكيم الإسلام ، ووجدناه يكتب عن الهند أكثر مماكتب عن الحجاز ، وحتى أننا بجد عنده أمتع دراسة وأعمقها ، وكذلك أهم نشاط عملى شهده عصره ، في سبيل فكرة وحدة الأديان ؟ ! وخاصة الأديان السهاوية الثلاثة التي رآها «على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية ، وإذا نقص في الواحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية » كما رأى أن الاختلافات الطائفية إنما هي غريبة عن أصول هذه الأديان ، وأن التناحر والتنافر الذي يحدت بين معتنقيها ليس من جوهرياتها ولا «هو من تعاليمها ، ولا أثر له في كتبها ، وإنما هو صنع بعض رؤساء أولئك الأديان ، الذين يتجرون بالدين ، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً ، ساء ما يفعلون «٢١ ، حتى لقد رأى في صراع الغرب ضد الشرق جذوره الاستعارية ، ولم يره فقط ، كما صنع الكثيرون على عهده ، في إطار الصراع الديني ، فقال : «إن مسألة الدين لم تكن هي وحدها الفاعلة في أمر المسألة الشرقية » وإنما السبب هو الأطاع الاستعارية التي استغلت عقم الحكم العثاني وضعفه وتفريطه ، ومن ثم فإن هذه الحالة «ستمتد إلى غير تركيا ، وستعم كل قارة وكل حكومة تنفق في شكلها وحكمها فإن هذه الحالة «ستمتد إلى غير تركيا ، وستعم كل قارة وكل حكومة تنفق في شكلها وحكمها وتفريطها مع حكومة تركيا » " ..."

⁽١) حاضر العالم الإسلامي . مجلد ١ . ص ٣٢٨.

⁽٢) الأعمال الكاملة لجال الدين الأفغالي ص ٢٩٠ ــ ٢٩٦.

⁽٣) المصدر السابق ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

٣ ـ أن الأفغانى لم يكن يرى فى دعوة الجامعة الإسلامية نقيضاً معادياً للدعوات القومية لدى شعوب الأمة الإسلامية ، كما أن فكره إزاء العلاقة ما بين روابط «الملة والعقيدة» وروابط «المقومية والجنسية» قد اتصف بالمرونة والتطور الفكرى والعملى الذى أصاب الكثير من مواقف جمال الدين .. ونحن نستطيع أن نقول : إن فكر الرجل إزاء هذه القضية قد مر بمرحلتين أساسيتين :

الأولى: تلك التي تجسدت في فكر مجلة (العروة الوثقى) التي أصدرها بباريس بعد فسل الثورة العربية في الفترة ما بين ١٣ مارس ، و١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤ م ، وهي مرحلة مبكرة في فكره ونضاله ، ولقد رأى فيها الفكر القومي مُتَضَمَّناً وموجوداً في الفكر الاعتقادى لدى المسلمين ، وأن في الإسلام غناء عن القومية ، وليس عداء لها .

وأحياناً أخرى كان يرى أن الروابط الملية والروابط القومية كلاهما ضرورى ، ولكن الأولى لدى المسلمين أقوى من الثانية ، كهاكان يضيف بعض قسمات القومية ، مثل اللغة ، إلى الروابط الملية ، وذلك بسبب من مكان اللغة العربية في القرآن والدين .

وإذا كان اشتراك الشيخ محمد عبده مع الأفغالى فى تحرير (العروة الوثق) ، وعدم توقيع بحوثها ومقالاتها ماسم كاتبها ، قد ساهم لفترة من الزمن ، فى شيوع هذه البحوث والمقالات بينها (۱) . كما ساهم فى وجود بعض الاختلافات فى أبحاثها حيال هذه القضية فإننا نستطيع أن نقول ، ونحن مطمئنون تماماً لما نقول : إن الأفغانى لم يهمل آثار الفكرة القومية فى هذه المرحلة من تفكيره ونضاله ، بل رأى فى كل من «الوشيجة الدينية» و «علاقة الجنس والرابطة الجنسية (القومية) . . » سبلاً للالتحام بين المواطن ومجموع الأمة ، والدليل على ذلك أنه لم يكن - كما قدمنا - يرى فى وحدة العقيدة الدينية ، وحدها ، سبباً يرقى بأصحابها إلى الوحدة السياسية ، كما لم يكن يرى فى الحلافات المذهبية الاعتقادية سبباً يحول دون الوحدة القومية التى هى جوهر الروابط التى تجمع ما بين الشعب الواحد (۱) .

والثانية : من المراحل التي مربها فكر الأفغاني بهذا الصدد ، هي تلك التي نضج فيها فكره القومي ، حتى شهدناه يقدم لنا صياغات فكرية في غاية من النضج والحسم والوضوح في هذا

⁽١) فى تحقيقنا للأعال الكاملة للإمام محمد عبده حسمنا هذه القصبة . انظر تقديمنا للجزء الأول من هذه الأعال ص ٢٢٩ ــ ٢٤٠ ، طبعة ــ المؤسسة العربية للدراسات والنسر ــ بيروت سنة ١٩٧٧ م .

⁽٢) الأعال الكاملة لجال الدين الأفغال. ص ٣١٨.

الموضوع ، والتي تخلص فيها من ذلك الازدواج الذي جمع في كتاباته ومواقفه ما بين الروابط الملية والروابط القومية _ على مستوى واحد _ وذلك عندما وصل إلى ترجيح كفة الروابط القومية ، وأدرك أن روابط اللغة هي السبيل الوحيد لجمع شتات الأمم التي مزقها الاستعار ، وأنه بدونها فإن شخصية الأمة تغيب وتفنى ، وأن الأمم إنما تغير معتقداتها وأديانها بطريقة أسهل وأسرع مما تغير رابطة اللسان التي هي أهم مقومات الشخصية القومية ، مع توظيفه هذه الروابط القومية العربية في سبيل النهوض الإسلامي في العام ! .

الأفغاني والخلافة والعثمانية:

وإذا كان أمر الموقف الفكرى للأفغانى إزاء شعار «الجامعة الإسلامية» قد اتضح ، وتأكد ما أشرنا إليه من أن أرضيه النضال ضد الاستعار الغربي كانت هى المنطلق إليه ، وأنه لم يخرج عن كونه سلاحاً أراد المفكر المناضل من خلفه جمع شعوب هذه الأمة الإسلامية لصد الزحف الإمبريالى على بلادها ، فإن الموقف العملى للأفغانى من الخلافة العثانية ، وهو بمثابة التطبيق لشعار الجامعة الإسلامية ، على نحو من الأنحاء ، يفسر لنا هو الآخر الموقف الحاص للأفغانى ، والمتميز ، حيال هذا الموضوع .

فنى الفترة الأولى من حياته ، كانت لديه آمال كبار علقها على كفاءة السلطان عبد الحميد ودهائه وقدراته ، ولقد حفلت هذه الفترة بعديد من عوامل الاحتكاك بين السلطان وبين الاستعار الانجليزى ، الذى أخذ يغير على ممتلكات الإمبراطورية العثمانية ، ويسلبها الإمارات والولايات ، ولقد راودت الأفغاني في ذلك الحين فكرة استغلال هذه التناقضات ودفع الخلافة في طريق تصعيد هذه الاحتكاكات من أجل إقامة تماسك إسلامي خلف منصب السلطان العثماني ، يلم شعث المسلمين في المعركة ، ويحيف الغرب من دخول معركة لها جوانبها الروحية المقدسة ، فضلا عن الجوانب الوطنية والقومية المرتبطة بالتوسع والاحتلال .

وهذه المرحلة هي التي بايع فيها الأفغاني السلطان عبد الحميد بالخلافة ، وهو يعلل لنا أسباب تلك البيعة في قوله : «أما ما رأيته من يقظة السلطان وشدة حذره ، وإعداده العدة اللازمة لا بطال مكائد أوروبا ، وحسن نواياه واستعداده للنهوض بالدولة (التي فيها نهضة المسلمين عموماً) فقد دفعني إلى مد يدى له ، فبايعته بالخلافة والملك عالماً علم اليقين أن المالك الإسلامية في الشرق لا تسلم من شراك أوروبا ، ولا من السعى وراء إضعافها وتجزئتها ، وفي الأخبر ازدرادها

واحدة بعد أخرى ، إلا بيقظة وانتباه عمومى ، وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم » (۱) ، فهو إذن السعى وراء إبطال مكائد أوروبا ، وإنقاذ المالك الإسلامية من شراكها ، والوصول إلى «اليقظة والانتباه العمومى» لبلاد الشرق ، الذى دفع الأفغانى لمبايعة السلطان عبد الحميد ، والدعوة للانضواء تحت راية «الخليفة الأعظم » .. على أنه ينبغى لنا أن ننبه إلى أن هذه الثقة إنما كانت نتيجة خداع من السلطان عبد الحميد لجمال الدين ، وآمال مد حبالها هذا الطاغية للفيلسوف الكبير ، ونحن نستطيع أن نلمس ذلك عندما نقرأ كلمات الأفغانى التي يتحدت فيها عن انطباعاته من أحاديث السلطان ومناقشاته ، فيقول : « رأيت من السلطان ارتياحاً لقبول كل ما ذكرته له من محاسن الحكم الدستورى ، وأن الإسلام أول من عمل به في سلطانه .. وأعظم ما أدهشني ما أعد من خفي الوسائل وأمضى العوامل كي لا تتفق أوروبا على عمل خطير في المالك العثانية » .. ! (١)

ولكن غشاوة هذه الدهشة سرعان ما تنقسع عن عيني الأفغاني ، عندما تنمو تجربته مع السلطان ونظام حكمه ، وعندما يدرك أن أحاديث الرجل ليست أكثر من البراعة في الذكاء والدهاء والسياسة التي حدقها «خصوصاً في تسخير جليسه» ، وأنه حتى إذا اقتنع ببعض مشورات جهال الدين ، فإنه لا نجرؤ على التنفيذ ، إذ «أن عيب الكبير كبير ، والجبن من أكبر عيوب الملوك ! « (۱) .

وعندما يدرك الأفغانى ، وخاصة بعد اشتداد قربه من السلطان ، وإقامته الدائمة فى الآستانة ، أن هذه الراية التى ظن فى يوم من الأيام صلاحيتها لإرهاب أوروبا وتجميع شمل الشرقيين قد أصبحت المظلة التى يزحف الاستعار الغربي إلى الشرق تحت كنفها ، ومن خلال ثغراتها التى أصبحت مستعصية على الترقيع ، عند ذلك يحسم الأفغانى موقفه العملى ، كما حسم من قبل موقفه الفكرى ليتخطى رحاب هذه الساحة ، ساحة الجامعة الإسلامية والحلافة العثمانية ، إلى ساحة الفكر القومى الناضج والقومية العربية بذاتها ، وتراوده أفكار عن الحلافة العربية على وجه التحديد .

والأفغاني عندما حسم موقفه العملي هذا كانت لديه الجرأة لإعلانه ، كما أعلن بيعته من قبل اللسلطان ، وعندما طفح به كيل اليأس مما يدور في البلاط العتماني قال : «ما هذا الهذيان في هذا

⁽١) المصدر ألسابق ص ٢٤٦.

⁽٢) المصدر السابق ص ٢٤٥.

⁽٣) المصدر السابق ص ٢٤٥.

الزمان ؟ ! وفى أى مقام جليل خطير هم يتلاعبون ؟؟ خلافة عظمى ! وإمامة كبرى !! لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها، وحتى سامها كل مفلس» (١١)

ولم يرهب بطش السلطان الذي «يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه» ، فدخل عليه ليقول له : «أتيت لأستميح جلالتك أن تقيلني من بيعتي لك ، لأنى رجعت عنها ... نعم .. بايعتك بالخلافة ، والخليفة لا يصح أن يكون غير صادق الوعد» (٢) .

وعلى الرغم من الخيوط الدهبية والحريرية التي ظلت تربط ما بين السلطان والأفغانى حتى وفاته في سنة ١٨٩٧ م، والتي استخدمها السلطان في تكبيل نساط المفكر المناضل، إلا أننا نستطيع أن نقول: إن فكر الرجل ومواقفه العملية قد برئت تماماً من كل آثار «الولاء» لهذه الحلافة ولهذا السلطان منذ ذلك الحين الذي أدرك فيه أن الحلافة العثمانية قد أصبحت عقبة أمام التحرر الوطني لبلاد الشرق، وأن هذه السلطة قد غدت قيداً على محاولات «اليقظة والانتباه العمومي» التي ناضل في سبيلها في كل مكان.

على أنه ينبغى لنا أن نشير فى ختام الحديث عن موقف الأفغانى من الجامعة الإسلامية إلى أن تجاوزه لهذا الشعار ، وسحب ولائه من الخليفة العثانى لا يعنى أن موقفه الأول كان موقفا رجعيا ، لأن الأفغافى لم يكن داعية من دعاة آل عتان ولا عاملاً على تثبيت سلطانهم فوق رقاب العرب والمسلمين ، بقدر ماكان مناضلاً ضد الاستعار الغربى ، أراد أن يستخدم كل الإمكانيات والطاقات المتاحة ، الحقيق منها والمتوهم ، فى هذه المعركة الرئيسية ضد الإمبريالية والاستعار ، كما أن الموقف الاجتاعى للأفغانى ، وانحيازه إلى صف الجهاهير البسطاء ضد القلة الغنية والمستغلة ، إنما تنفى عنه نفياً قاطعاً أن يكون شريكاً لأولئك الذين اتخذوا من شعار «الجامعة الإسلامية ، سبيلاً لتثبيت الاستغلال الاقتصادى والظلم الاجتاعى على كاهل جهاهير المسلمين الفقراء ... لقد تطورت في هذا المقام مواقف الأفغاني السياسية .. لكنه ظل دائما وأبدا وفيا لوقفه الفكرى ، الذي لم يعرف التناقض العدائي بين رابطة «الجامعة الإسلامية» ورابطة «الحارية» .. فلقد كان مهندس «النهوض الإسلامي» ، الذي أبصر «للأمة العربية» دورا رائدا في الحهاد من أجل هذا المهوض !

⁽١) المصدر السابق ص ٧٤٧.

⁽٢) المصدر السابق ص ٢٤٨.

القومية ... والعروبة

لعل من أبرز آيات النضج للفكر القومى العربي عند الأفغاني ، ذلك الرد الذي كتبه ونشره في صحيفة (الديبا) الفرنسية على المحاضرة التي ألقاها في «السربون» المستشرق الفرنسي «أربست رينان» ، وكان «رينان» قد تناول فيها ، ضمن ما تناول ، هجوماً على «الجنس العربي» أعاد فيه دعاواه المعروفة عن سطحية العقلية العربية ، وعدم ملاءمتها للفكر الفلسفي والقضايا التركيبية ، وخلص من ذلك إلى أن التراث العربي الإسلامي إنما هو إنتاج إسلامي لشعوب وأجناس غير عربية ، وليس إنتاجاً عربياً لشعوب تعربت بالحضارة واللغة والولاء ، وإن كانت قد انحدرت من أصلاب غير أصلاب عدنان وقحطان ، (۱) فتصدى الأفغاني للدفاع الموضوعي عن الأمة العربية والحضارة العربية ، محدداً ومبلوراً فكره القومي الناضج حيال هذا الموضوع.

وهو فى هذا الصدد يحدد المعيار الذى يقيس به العروبة ، فيرفض معيار «رينان» القائم على العرق والجنس ونقاء الدم ، ويرى أن الحضارة واللغة والهوية هى المعيار فى هذا المقام ، ومن ثم فإن العروبة متميزة عن الدين الإسلامي ، وإن قامت بينها علاقات . ولقد كانت العروبة أسبق من الإسلام فى الوجود ، كما أن الإسلام فد مد ظلالها ونشر مقوماتها بعد أن تم لأصحابه الفتح واكتملت للشعوب التى فتحت بلادها مقومات التعريب . فيقول عن «الحرانيين» و«الصابئة» الذين سكنوا شهال العراق منذ ما قبل الإسلام ، والذين احتفظوا بديانتهم القديمة بعد الإسلام ، والذين احتفظوا بديانتهم القديمة بعد الإسلام ، ومع ذلك أسهموا فى بناء الحضارة العربية الإسلامية ، يقول : «إن الحرانيين كانوا عرباً . وإن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين . وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي : «الصابئة» ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية» ، ثم يتحدث عن أن الحضارة التي ورثها العرب والتي ساعدوا على ازدهارها فى الشام ، إنما هي حضارة غير مقطوعة الصلة بالعروبة ، فلقد «كانت أكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهتدوا بهدى النصرانية» ، كما يتحدث عن عروبة المختمع الأندلسي وعروبة حضارته وثقافته فيقول (٢) : «إن العرب لما احتلوا أسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم ، بل ظلوا عرباً .. أما ابن باجة وابن وشد وابن طفيل فلا بمكن أسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم ، بل ظلوا عرباً .. أما ابن باجة وابن وشد وابن عفيل فلا بمكن أسبانيا لم يفقدوا في العروبة أو الإخراج منها الأصل العرق أو العقيدة الدينية ، صابئة كانت يكون المعيار للإدخال في العروبة أو الإخراج منها الأصل العرق أو العقيدة الدينية ، صابئة كانت

⁽١) رينان (ابز رشد والرشدية) ص ١١٦ . ١٨٥ ترجمة عال زعيتر جـ ١ ــ القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

⁽١) الأعال الكاملة لجال الدين الأفعاني ص ٢٠٨ . ٢٠٩.

هذه العقيدة ، أو مسيحية ، أو إسلاماً ، لأنه قد اتخذ معياراً أكثر اتساعاً ، وهو المعيار الحضارى الذي تقف اللغة في مقدمة سماته وقسماته ، وذلك عندما يحسم هذه القضية في عصره بقوله : إنه «لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها » ، وعندما يقول إن «الأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب ، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان مما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان » (١) .

مكونات القومية:

ولم تكن هذه المحاضرة التي رد بها «الأفغاني » على « رينان » هي المناسبة الوحيد التي طرق فيها هذا الموضوع . وإنما وجدناه في مناسبات كثيرة يلتي إلينا بتمار ناضجة لمفهومه القومي الجديد . فهو يحدثنا ، مثلاً عن المؤثرات والأسباب التي تجعل من المجموعة البشرية التي تعيش ظروفها وملابساتها قومية متحدة ، وهو يعدها خمس خواص ومؤثرات وعناصر ، أربعة منها نابعة من الطبيعة والواقع والظروف المادية التي يعيشها الناس ، وهي : ١ ــ «اللسان» (اللغة بآدابها ومتعلقاتها) ٢ _ و «الأخلاق» ٣ _ و «العوائد» ٤ _ و «الإقليم» ، أما الخاصية الخامسة ، والتي هي «طارئة» من خارج الوافع المادي فهي ٥ _ «الدين» ، وذلك عندما يقول: «إن الحكمة قضت أن تكون الحواس البشرية المعروفة خمساً ، وأن يكون للإقليم خواص خمس ، بها تميزت الشعوب والقبائل التي خلقها الله من نفس واحدة ، وتقسم المعمور إلى ما يسمونه ممالك وأوطاناً ، أما الخواص فأربع منها تستمد من طبيعة الإقليم ، والحامسة تطرأ فتؤثر وهي «الدين» ، ويليها «اللسان» و «الأخلاق» و «العوائد» و «الإقليم» وتأثيره على المجموع . . وتحت هذه المؤثرات تحصل للأقوام ميزه ، وتتأصل فيهم محبة البقاء على مألوفهم والذود عنه . واعتبار من خالفه أنه ليس منهم ، بل هو غيرهم بمعنى الغيرية المطلقة ، فمتى تم لقوم من سكان الأرض ، أو لأهل إقليم أو مصر ، تلك الجوامع أو الخواص الخمس المميزة ، وحصلت المساواة بها بين العموم منهم ، وتأثروا بمؤثراتها أصبحت دعوى الكفاءة بينهم ميسورة ، وأمر التمييز أو تعيين الأفضليه غير ميسور» (٢).

ولكن هذا المفهوم القومي عند الأفغاني ، لا ينسيه أن وحدة الأصل بالنسبة للنوع الإنساني إنما تقتضي مستوى من النظرة الإنسانية والعلاقات الإنسانية بين كل بني البشر ، إذ الإنسانية

⁽١) المصدر السابق ص ٥٧.

⁽٢) الأعمال الكاملة لجال الدين الأفغاني . ص ٤٢٨ .

دائرة أرحب وأوسع وأشمل من دوائر القوميات ، وأنه ، لذلك «خليق بالإنسان ، كما أنه نوع واحد ، ألا يكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطناً ، بمعنى أن وحدة النوع تقتضى وحدة المكان ، فالإنسان طالما لا يمكنه أن يعيش فى الماء ، فهوطنه إذن اليابسة «(١) .

وهكذا تكتمل لديه . بالنسبة للإنسان ، دوائر ثلاث هي :

١ ـ الدائرة القومية . ٢ ـ والدائرة الملية . ٣ ـ والدائرة الإنسانية .

الوطنية:

وإذا كانت المشاعر الوطنية التي تتجسد وتتبلور في ولاء يمنحه الإنسان لوطن من الأوطان هي إحدى المميزات والقسيات غير المنظورة ، التي تلخص عملية الانتساب القومي بالنسبة للإنسان ، فإننا يجب أن نميز ، بالنسبة للأفغاني ، بين نوعين من الوطنية ، رفض أحدهما ، وهو ذلك المتصف بالتعصب وضيق الأفق والانغلاق على قطعة من الأرض لا يرى الإنسان أبعد من حدودها ولا يعيش غير قضاياها ومشكلاتها . وإذا كان الأفغاني قد عاش كما يعيش الراعي العملاق الذي يستشعر المسؤولية بالنسبة للإنسان الشرق ، بل وبالنسبة لكل الذين « يحامون عن الحرية والعدل المطلق » ، وإذا كان قد حمل على كاهله قضايا أم عديدة ومشاكل شعوب كثيرة ، فإنه لذلك قد برئ من ضيق الأفق الوطني عندما « لم يتعلق ببلد من البلاد على أنه وطن ، ولم تدخل فكرة الوطنية بهذا المعنى في مذهبه الاجتماعي « (٢) .

أما الوطنية كسلاح بيد الشعب في معركة تحقيق الذات والنضال ضد الأعداء ، فإن الأفغاني قد عرفها وحبذها وأشاد بها ، بل وقدم لنا في مجالها النفيس والجيد من الآثار .

فهو الذي يحدثنا عن عداء المدارس الأميرية العتانية ، وعداء الأجانب للتربية الوطنية ، ويقول : «أما الوطنية ، أو حب الوطن ، فهو الداء الذي تخشاه المدارس الأميرية ، أو ماكان تحت سلطة الأوصياء الأجانب منها » ، ثم يلح في طلبه ودعوته إلى «تعليم وطني : يكون بدايته الوطن ، ووسطه الوطن ، وغايته الوطن » ثم يمضى قائلاً : إنه «يجب أن يكون الوطن في مفهوم الشرقيين كقاعدة حسابية ، إثنان فاثنان = يعملان أربعة ، فلا تستطيع المذاهب

⁽١) المصدر السابق ص ٤٢٧، ٤٢٨.

⁽٢) مصطفى عبد الرزاق (ترجمة الأفعاني) مقدمة (العروة الوثني) ص ١٤ . ط. القاهرة سنة ١٩٢٧م.

أو الطوائف أن تدعيها خاصة ، ولا أن تحاول نقضها ، هذا هو الوطن ، وهكذا يجب أن يكون التعليم الوطني » (1) ، أى أن هذه المشاعر والروابط والولاءات التي هي نبت لقسمات وخصائص سبق حديث الأفغاني عنها ، إنما يجب الحفاظ على قدسيتها من أن تتدنس تحت أقدام الصراعات المذهبية والطائفية ، التي يحاول بعضها احتكار هذه العاطفة ويحاول بعضها الآخر نقضها وهدمها

الخلافة العربية:

وإذا كان هذا هو مبلغ الحسم الذى بلغه الفكر القومى لجال الدين الأفغانى ، فإن الرجل لم يقف عند حدود هذه الجبهة ، وإنما امتد نشاطه العملى ليواكب هذا الطور الجديد من أطوار تقدمه ونضجه ، وليصنع الكثير فى سبيل نزع الراية من آل عثمان ، وعلى وجه التحديد فك قيودهم من حول أعناق الولايات العربية التى يحكمونها .

ونحن لن نتحدث عن الأحاديث الكثيرة التي ألقاها الأفغاني على مريديه وتلاميذه ضد السلطان عبد الحميد ، فإنها أكثر من أن يتسع لها هذا المقام ، ولا عن كل النشاطات التي مارسها ضد استبداد الخلافة العثمانية ، وإنما سنختار من كل ذلك حادثتين تاريخيتين فقط للتدليل على هذا الذي نقول :

الأولى: حدثت فى سنة ١٨٩٣ م، وكان الأفغانى يعيش يومئذ فى الآستانة ، فخطط مع تابعه ومريده «محمد باشا المخزومى» لإصدار جريدة عربية ، على غرار (العروة الوثقى) ، تمثل هذا الطور الناضج من فكر الأفغانى وتجاربه ، وأطلقا عليها اسم (البيان) ولكن السلطان وحاشيته سرعان ما عطلاها ، واتها الأفغانى ومريده بأنها يسعيان بذلك العمل «لتحرير اليمن واستقلالها» ، (وكانت قد شقت عصا الطاعة على السلطان) ، وذلك تمهيداً للسعى «لاستقلال البلاد العربية» (٢).

والثانية: تلك التي اتهم فيها الأفغاني صراحة بالسعى لإقامة خلافة عربية يكون مركزها القاهرة وخليفتها الخديوى عباس حلمى. أما قصة هذا الاتهام فإنها تبدأ بذلك اللقاء الذي تم «بالصدفة» ؟! بين الخديوى عباس في متنزه «الكاغدخانة» بالعاصمة العثانية وبين جمال الدين

⁽١) الأعال الكاملة لجال الدين الأفغاني ص ٦٣، ٦٤، ٢٥٨.

[.] (۲) المصدر السابق ص ۷٦.

الأفغانى وعبد الله النديم ، ولقد تحدثت حيتيات «الاتهام» الذى رفع للسلطان عن «أن جال الدين قد تعاهد وتحالف مع الخديوى عباس على أن يؤسس له دولة «عباسية» ، وأنه قد طلب تأميناً من الخديوى بعد أن يتم له الأمر ، ألا تكون عاقبته كاكانت عاقبة أبى مسلم الخراسانى مع العباسيين ، وأن سوريا الجغرافية لمن حكم مصر بمنزلة اللازم والملزوم ، وهي مفتاح العراق» وأن ختام هذا اللقاء إنما كان بيعة من الأفغاني والنديم للخديوى عباس ، حيث «بايعاه تحت الشجرة» ، وقال له الأفغاني أبياتاً من الشعر تقول :

شاد الخلافة فى بنى العباس عباس، لكن نعته السفاح ولانت خير مملك ستشيدها بالبسر، ياعباس ياصفّاح (١١)

ونحن لا يعنينا كثيراً أن الأفغانى قد نفى عن نفسه هذه «التهمة» عندما سأله عنها السلطان عبد الحميد ، فلم يكن متصوراً ، على فرض صحتها ، أن يعترف بها وهو فى قبضة الطاغية ، مها أوتى من الشجاعة والإقدام ، فضلاً عما فى الاعتراف من المخاطر التى تهدد نجاح المسعى فى هذا السبيل ، وإنما الذى يعنينا هو : هل كان هذا الأمر متصوراً ومنسجماً مع طبيعة الفكر القومى للأفغانى يومئذ ؟ ومع تقديره لمصر وعاصمتها كمركز لخلافة عربية ؟ ومع رأيه فى عباس حلمى من حيث الصلاحيات لتولى هذا المنصب ؟ .. إذ فى الإجابة على هذه الأسئلة الوصول إلى الموقف المطمئن إلى معقولية هذا المشروع وإمكانية حدوث هذا التدبير ، أو العكس ، دون الدخول فى متاهات الافتراضات والتحقيقات التي هى أقرب إلى الأسلوب «القضائى» منها إلى أسلوب معالجة السياسة والتاريخ . .

« وبالنسبة للموقف الفكرى القومى للأفغانى ، فلقد سبق أن اتضحت لنا تطوراته التى بلغت مرحلة النضح ، بل ولقد سبق وأشرنا إلى اتهامه فى سنة ١٨٩٣ بالسعى «الاستقلال البلاد العربية » عن سلطان العتمانيين .

" أما عن رأى الأفغاني في مصر ، وصلاحيات عاصمتها ، القاهرة ، أن تكون مركز خلافة عربية للأمة العربية ، فهو موقف يجيب على هذا السؤال بالإيجاب ، ذلك أن الأفغاني كانت له في مصر سنوات عاشها (١٨٧١ ــ ١٨٧٩) عدها من أخصب سنوات عمره ، كماكانت له عن القضية المصرية أبحاث في (العروة الوثقي) لم تحظ بمتلها دولة من الدول ، أو قضية من القضايا ، لأنه كان يعتبرها «أهم مسألة شرقية» .. وأهم من ذلك أن الأفغاني كانت له تقديرات صائبة

⁽١) المصدر السابق ص ٧٢ . ٧٣ والصفاح ، هو الكتير الصفح عن الذَّبوب .

لدى النضج والتطور الذى بلغه المجتمع المصرى ، بالنسبة للمجتمعات العربية الأخرى ، وخاصة منذ قيام الدولة العصرية و «الحكومة النظامية» فيها على عهد محمد على ، الذى وصفه جال الدين بأنه : «نابغة الدهر» الذى تقدمت مصر على عهده فى كل المجالات ، «وتعارفت أهاليها ، وائتلف الجنوبي بالشهالى ، والشرق بالغربي ، وقوى فيهم معنى الوطنية .. واعتدلت المشارب المذهبية ، حتى كان لهم زمن أحس فيه كل واحد بنسبته من الآخر بأنه : «وطنى مصرى» ، وارتفعت بذلك أصواتهم بعد ما جالت فيه أفكارهم ، وكيف كان المتأمل فى سيرها هذا يحكم حكماً ربما لا يكون بعيداً عن الواقع ، أن عاصمتها لابد أن تصير فى وقت قريب وبعيد ، كرسى مدنية لأعظم المالك الشرقية ، بل ربما كان ذلك أمراً مقرراً فى أنفس جيرانها من سكان البلاد مدنية لأعظم المالك الشرقية ، بل ربما كان ذلك أمراً مقرراً فى أنفس جيرانها من سكان البلاد والخطب قد ألم ، فلابد وأن يكون فكر الرجل وعقله وبصره قد شخصوا جميعاً إلى مصر متطلعين أن تؤدى دورها التاريخي الذى تقرر لها تاريخياً ، والذى أصبح قدرها المكتوب والمحتوم ، كا أصبح الأمل الفرد لهؤلاء الحيران .

* أما عن تقديرات الأفغاني لصلاحيات الخديوى عباس حلمي كي يتولى منصب الخلافة ، فإننا نراه إيجابياً ، رغم ما أُحيط به من تحفظات ، فهو يرى أن «الحديوى بظروفه ، وما أحاق وأحاط بمصره ، هو عندى أعجز من السلطان » إذن لو زالت هذه الظروف التي تحيط به وبمصر لا كتملت للرجل الصلاحيات المطلوبة ، بل إن جمال الدين يريحنا عن عناء الاستنتاج فيقول : «.. نعم لو تخلصت مصر من براثن بريطانيا ، وتسنى لعباس ، مع ذكائه وتطلعه ، أن تكون له همة محمد على الكبير ، ومضاء إبراهيم ، وسخاء إسماعيل ، لوقع من الخلافة على ما يرجوه » (٢) .

فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن القاهرة كانت فى ذلك الحين مستقراً لكثير من الثوار العرب ومكاناً لكثير من الثورية والقومية والإصلاحية التى قامت فيها لتحرير المشرق العربي من سلطان العثانيين. وأن المفكر القومي المناضل عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢ م) قد اتخذ من القاهرة بعد وفاة الأفغاني بقليل مركزاً للدعوة للخلافة العربية ، وأنه كان يرشح لهذا المنصب الحديوي عباس حلمي بالذات.

وأن المتناقضات التي قامت بين الخديوى وبين السلطان قد جعلت صوت العروبة عالياً ومسموعاً في القاهرة يومئذ ، حتى قيل «إن التدابير والخطط الكبرى للجامعة العربية قد نظمت

⁽١) المصدر السابق ص ٥٠، ٧٤. ٤٦٦.

⁽٢) المصدر السابق ص ٧٤٧.

وانضجت فى مصر . وأما البرنامج المصرى للجامعة فهو يرمى إلى توحيد جميع الأقطار العربية ، وعلى رأسها الخديوى .. ويعزى إلى الخديوى عباس حلمى .. تشجيعه لهذه الحركة » (١) .

إذا علمناكل ذلك ، وجمعنا إلى الموقف الفكرى القومى للأفغانى ، مفهومه الناضج للوطنية ، وموقفه العملى من الخلافة العثمانية ، وقصته مع الحلافة العربية ، استطعنا أن نضع أيدينا على صفحة تجسد الموقف الفكرى ، والعملى للرجل حيال هذا الموضوع الهام .

من الرأسمالية إلى الاشتراكية:

إذا تحدثنا عن التطور الفكرى الذى أصاب الأفكار الاجتماعية عند الأفغانى ، فإننا سنشهد وضوح معالم هذا التغيير وذلك التناقض بين الموقف الرأسمالى المنحاز للاقتصاد الحر ، والمعادى ، في عنف وغلو ، للاشتراكية والاشتراكيين ، وبين الموقف الذى انتهى إليه ، والذى رأى فيه «حتمية » سيادة الاشتراكية جميع أنحاء العالم ؟ ! .

ونحن نستطيع أن نقول: إن الموقف الأخير هو الموقف الأصيل المعبر عن حقيقة فكر الأفغانى ونحن نستطيع أن نقول: إن الموقف الأجير هو الموقف الأصيل المعبر عن حقيقة فكر الأفغاني ونشاطه النضالي، بينها الموقف الأول لم يكن سوى قشرة رقيقة اقتضاها ظرف خاص مرَّ به الرجل جعله يعادى الاشتراكية هذا العداء «الحاسي» ويتهم الاشتراكيين هذه الاتهامات المشبعة بالعنف والظلم والتعميم.

أما تفسير ذلك فإنه يتضح عندما نعلم أن الأتر الفكرى الوحيد الذى هاجم فيه الأفغانى الاشتراكية هو رسالته التي كتبها فى الهند سنة ١٨٨١ والتي أسماها (الرد على الدهريين) وهى رسالة كتبها ضد طائفة هندية مسلمة كانت تنحو فى الثقافة والتعليم منحى عصرياً متطرفاً فى تقليده للأوروبيين ، وتهادن الاستعار الانجليزى فى نفس الوقت وتتعاون معه وتركن إلى سلطانه كل الركون ، فجاءت هذه الرسالة على نحو من الحياسة والانفعال اللذين جرفا فى طريقها كل الأفكار الفلسفية والاجتماعية والإصلاحية والعلمية التى انتجتها الكثير من العقول والأمم والحضارات ، ولقد كان مثل الاشتراكية فى ذلك الهجوم الحاسي كمثل الفلسفة اليونانية ، والتراث الفارسي ، والنشوء والارتقاء ، والثورة الفرنسية ، وغير ذلك من القيم الفكرية والحضارية التي هاجمها الأفغاني فى هذه الرسالة ، تم عاد فيها بعد ذلك فصحح موقفه منها ، وقدم لنا عنها الفكر الناضج الذي يمثل موقفه الحقيقي بصدد قضاياها، ويكني أن نستعير هنا وقدم لنا عنها الفكر الناضج الذي يمثل موقفه الحقيقي بصدد قضاياها، ويكني أن نستعير هنا

⁽١) حاضر العالم الإسلامي . المجلد ٤ ، ص ١٢٠ .

وصف «الشيخ محمد عبده» للظروف التي أُلفت فيها هذه الرسالة الحاسية ، والذي يقول فيه إنه قد «دعاه إلى تصنيفها حمية جاشت بنفسه أيام كان في البلاد الهندية عندما رأى حكومة الهند الانكليزية تمد في الغي جماعة من سكان تلك البلاد إغراء لهم بنبذ الأديان ، وحل عقود الإيمان» (١) . يكفي أن نستعير هذا الوصف لنعلم كيف رفض الأفغاني وهاجم بعنف كل الفكريات والمواقف التي توهم فيها التناقض والعداء مع موقف التدين والإيمان .

ونحن نجده قد عقد فصلاً خاصاً للهجوم على الأساس الأيديولوجي للاشتراكية ، عنوانه : (مطلب في السوسيالست) «الاجتاعيون» ، والنهيليست «العدميون» ، والكونيست «العدميون» ، والكونيست «الاستراكيون» يتحدث فيه عن أن «هذه الطوائف الثلاثة تتفق في سلوك هذه الطريقة (أي الإلحاد) .. وزينوا ظواهرهم بدعوى أنهم سند الضعفاء ، والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء ، وكل طائفة منها وإن لونت وجهة مقصدهم بما يوهم مخالفته لمقصد الأخرى ، إلا أن غاية ما يطلبون إنما هو رفع الامتيازات الإنسانية كافة . وإباحة الكل وإشراك الكل في الكل ، وكم سفكوا من دماء ، وكم هدموا من بناء ، وكم خربوا من عمران ، كل ذلك سعياً في الوصول إلى هذه المطالب الخبيثة .. وجميعهم يتعاونون على إذاعة خيالاتهم الباطلة ، وبهذا كثرت أحزابهم ونمت شيعتهم في أقطار المالك الأوروبية ، خصوصاً مملكة الروسية » ، ثم يمضى الأفغاني ليدافع عن مواقع الفكر الرأسمالي متحدثاً عن أن «المبلأ الحقيق لمزايا الإنسان إنما هو حب الاختصاص عن مواقع الفكر الرأسمالي متحدثاً عن أن «المبلأ الحقيق لمزايا الإنسان إنما هو حب الاختصاص وأن تطبيقها سيجعل «الإنسان في معيشته على مثال البهائم البرية» وأن «هذه الطوائف إذا استفحل أمرها وقوى ساعدها على المجاهرة بأعالها ، فقد تكون سبباً في انقراض النوع البشرى .. أيا أمثال هذه الأحكام التي رمى بها الاشتراكية أعاذنا الله من شرور أقوالهم وأعالهم ! » (٢) ، إلى أمثال هذه الأحكام التي رمى بها الاشتراكية والاشتراكين .

على أن الأمر الجدير بالملاحظة هو أن هذه الرسالة الحاسية التى ذهب فيها الأفغانى هذا المذهب قد لقيت رواجاً منقطع النظير من قبل الذين ظلوا يطبعونها ويعيدون طبعها فى مصر مراراً وتكراراً ، حتى ظن الناس فى مصر أنه ليس للأفغانى أثر فكرى سوى رسالة الرد على الدهريين! . ولقد كانت آخر طبعاتها بمصر تلك التى أخرجتها إحدى دور النشر التى لا صلة

⁽١) محمد عبده . مقدمة ترجمة الرد على الدهريين ص ١٧ ، الطبعة الرابعة . القاهرة سنة ١٣٣٣ هـ .

⁽٢) الأعمال الكاملة لجال الدين الأفغاني ص١٦٣ . ١٦٤.

لها بالتراث ولا بالإسلاميات (١) ، وذلك عقب صدور قوانين يوليو الاقتصادية سنة ١٩٦١ م . بينما الآثار الفكرية التى تحدث فيها الأفغابى عن الاشتراكية وحتميتها لم تعرف طريقها إلى المطبعة المصرية إلا فى سنة ١٩٦٨ م عندما بدأنا ننشر أعماله الكاملة!

الجوهر الأصيل:

أما كيف كان هذا الموقف الحاسى الذى اتخذه الأفغانى ، حيال الفكرية الاشتراكية وأحزابها ، قشرة لا تعبر عن الجوهر الأصيل للرجل ، فإن لنا على ذلك أكثر من دليل ، بل إن حياة الرجل ، ونضاله ، والمعسكر الذى انحاز إليه فى كل المجتمعات التي مربها أو عاش فيها ، إنما تؤكد جميعها على أن الحوهر الأصيل لهذه الشخصية ماكان له أن يتناقض أبداً مع مثل العدالة الاجتماعية والإنحاء الإنسانى ومحاربة الاستغلال التي تستهدفها الاشتراكية ويسعى لبلوغها الاشتراكيون ، إذا ماكان القياس وكانت المقارنة بينهم وبين الرأسمالية ، ودعاتها .

" فالأفغانى الذى عرف باحترامه للتصوف والمتصوفة ، والذى كان شديد الإكبار للفيلسوف الإسلامى المتصوف « محيى الدين بن عربى » (٢) ، عندما يُسأل عن رأيه فيما يذهب إليه المتصوفون من دعوى «الفناء فى الله» يجيب إجابة تحدد موقفه الاجتماعى إلى جانب جمهور الناس البسطاء فيقول : "أنا لا أفهم معنى لقولهم : الفناء فى الله ، وإنما الفناء يكون فى خلق الله ، ومعنى الفناء فيهم تعليمهم وتنبيههم إلى وسائل سعادتهم وما فيه خيرهم » (٣) .

* وعندما يتحدث عن جمعية (العروة الوثقى) السرية التي كومها بعد فشل الثورة العرابية ، والتي أقامت لها فروعاً بمصر والهند وغيرهما يشير إلى تحالف هذه الجمعية «مع الذين يتململون من مصابهم ، ويحبون العدالة ويحامون عمها ، من أهل أوروبا » (٤) . وهو يشير هنا إلى الأحزاب والحمعيات الاشتراكية التي تعاون معها في باريس .

⁽۱) ودار النشر هذه هى (دار الكرنك) التى كانت تمولها السفارة الأمريكية لتنشر كتب المستر جون فوستر دلاس وما شابهها ؟! .. ولقد صنعت دلك الصنيع (دار الهلال) ـ مع الفارق ــ عندما تخيرت هذا النص من نصوص الأفغانى فنشرته سنة ١٩٧٣ م ؟ ـ إبان الترويج الرسمى للانفتاح على الغرب والاقتصاد الحر! .

⁽٢) المصدر السابق ص ٢٩٩.

⁽٣) عبد القادر المغربي (جال الدين الأنغابي) ص ٣٤، ط. القاهرة, دار المعارف.

⁽٤) العروة الوتتي. ص٣٣.

». وعندما يتحدث عن «السلطة الزمنية» فإنه يرى أن «الغاية المقصودة منها هي العدل المطلق ... » (١) .

« وعندما يجىء الحديث عن القلة المالكة المترفة فإنه يحدد بحسم موقفه المعادى لهم ، ويرى فيهم «سلاسل وأغلالاً» قد وضعت فى رقاب المسلمين ، وذلك عندما يقول إنه « ما أقعد الهمم عن النهوض إلا أولئك المترفون ، يحرصون على طيب فى المطعم ، ولين فى المضجع ، وتطاول فى البنيان . . أولئك صاروا فى أعناق المسلمين سلاسل وأغلالا » ؟! (٢) .

" وعندما يجتمع في "بطرسبرج" بالقيصر الروسي ، ويسأله القيصر عن سر خلافة مع الشاه الإيراني ناصر الدين ، فيقول الأفعاني : "إنها الحكومة الشورية، أدعو إليها ، ولا يرضاها الشاه » ، فإذا تعاطف القيصر مع الشاه ، مستنكراً رضاء أي ملك بأن يتحكم فيه فلاحو أمته ، أجابه الأفغاني بدفاع عن الفلاحين أغضب منه القيصر حتى أنهى هذا اللقاء ، فلقد كان يعلن دائماً انحيازه "للشعب العامل" ويقول : إنه "لولا الزرع ولولا الضرع لما كان سرف الأغنياء ولا ترف الأمراء . موقف الزراع والصناع من الحضارة أنفع من موقف الإمارة . رأينا شعباً يعيش بدون ملك ، ولكن ما رأينا ملكاً يعيش بدون شعب » ، ويخاطب الشاه الإيراني بقوله : "الفلاح والعامل والصانع في المملكة ، يا حضرة الشاه ، أنفع من عظمتك ومن أمرائك » (") .

« فإذا ما شئنا أن نبحث عن مكان الأفغانى ، كإنسان ، من الثروة والغنى فى حياته ، علمنا أنه لم يمتلك فى حياته سوى الثوب الذى كان يرتديه إلى أن يخلق فيبدله! ، والراتب الذى بلغ بمصر عشرة جنيهات وفى تركيا خمسة وسبعين ليرة عثانية ، كان ينفقه على جلسائه وزواره فى ندوته اليومية ، وغيرهم من قاصديه .

وهذه المواقف والآراء والأخلاقيات ، هى التى حددت للأفغانى موقفه إلى جانب جهاهير الناس البسطاء ، ومثلت جوهره النضالى الأصيل ، ومن ثم قادت خطاه الثابتة إلى رحاب الفكر الاشتراكى الذى آمن به وبشر منذ زمن طويل.

⁽١) الأعال الكاملة لجال الدين الأفغاني ص ٣٢٣.

⁽٢) المصدر السابق ص ٣٤٤، ٣٤٥.

⁽٣) المصدر السابق ص ١٦، ١٧، ٨٨. ٨٨.

ملامح الاشتراكية:

وإذا كان الأفغالى قد أفاض فى الحديث عن الاشتراكية ، وخلف لنا صياغات فكرية واضحة نستطيع منها أن نتفهم بالتحديد الملامح التى تصورها عليها ، كما ناقش الفرق بين الاشتراكية الغربية ، والتى جاءت رد فعل للتطرف الرجعى من قبل الأغنياء والاحتكاريين ، وبين الاشتراكية التى شهد تطبيقها المجتمع العربى الإسلامى الأول ، إذا كان ذلك كذلك ، فإننا نستطيع فى هذا المقام أن نشير إلى بعض الأسس التى ضمنها الرجل حديثه عن الاشتراكية ، كى تساهم فى تحديد الملامح الأساسية لتصوراته عنها ، وفى مقدمة هذه الأسس :

١ ـ الطبقات .. وصراعها : وعلى عكس ما يزعمه البعض من أن تمايز الطبقات الاجتماعية وصراعها إنما هي خاصية من خصائص المجتمعات الغربية ، وأن المجتمعات الإسلامية لم تعرف هذا التمايز ولا ذلك الصراع ، على العكس من هذا الزعم ، وعلى الرغم من أصحابه ، يقدم لنا الأفغاني تحليلاً عبقرياً لنشأة الطبقات وتمايزها وصراعها في المجتمع العربي الإسلامي على عهد عبَّان بن عفان ، فيقول : إنه «في زمن قصير من خلافة عبَّال تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً ، وأشد ماكان منها ظهوراً هي سيرة وسَيْر العال (الولاة) ، والأمراء ، وذوى القربي من الخليفة ، وأرباب الثروة ، بصورة صار يمكن معها الحس بوجود طبقة تدعى «أمراء» وطبقة «أشراف» وأخرى «أهل ثروة وثراء وبذخ» ، وإنفصل عن تلك الطبقات طبقة العال وأبناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة في تأسيس الملك الإسلامي وفتوحاته ونشر الدعوة ، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طراز الحياة الذي أحدثته الحضارة الإسلامية ، إذ كانوا ، مع جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم ، لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العال (الولاة) ورجال الدولة .. فنتج عن مجموع تلك المظاهر التي أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين في المسلمين ، تكون طبقة أخرى أخذت تتحسس بشيء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكسب من مورد النص ومن سيرتى الخليفة الأول والثَّانى أبي بكر لوعمر . وكان أول من تنبهُ لهذا الخطر الذي يتهدد الملك والجامعة الإسلامية الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري .. الذي اجتمع مع طبقة المتألمين والمتذمرين من المسلمين ، وقص عليهم من مسيرة السلف أشياء ، وأطلعهم على ما قالِه عامل الشام معاوية بن أبي سفيان ، وأردفها بإعلانه مشاركته لهم في كل ما يتحسسون به قلباً وقالباً . وبمختصر القول : إنه شجعهم على النهضة ــ (الثورة) ــ والمطالبة

بحق صريح لهم اهتضمه جهاعة بغير وجه شرعي . » (١)

والأفغانى هنا لا يقدم لنا تصوراً واقعياً رائعاً لهذه الفترة من حياة العرب المسلمين فقط ، وإنما يقدم لنا نموذجاً للمنهج العلمى عندما يكون هو الرائد في كتابة صفحات التاريخ.

٧- الاشتراكية بين الغرب.. والإسلام: والأفغانى عندما كتب عن الاشتراكية الصفحات التى خلفها لنا فى تراثه الفكرى لم يكن بإزاء تموذج أو نماذج من المجتمعات التى طبقت هذه الأفكار، وأحالتها إلى حقائق مادية ملموسة، وإنما كان يتجاذب عقله وعواطفه، إزاء هذا الموضوع، واقع تعيشه هذه الأفكار والأحزاب التى تنادى بها، والطبقات التى تتعاطف معها فى البلاد الأوروبية، وذكرى لتجربة عربية إسلامية هى أقرب ما تكون، فى التحليل الأدق إلى النظم الاشتراكية الأولى، أقامها المسلمون الأوائل، ثم اجهضت على يد القيم الإقطاعية التى نمت بالمجتمع العربي بعد فتح المجتمعات الزراعية الإقطاعية العربية في مصر والشام والعراق، وبالذات زمن عثان بن عفان. وللذكرى سحر على العقول والقلوب لا يدانيه الواقع المعاصر أو المعاش، عما فيه من جراحات وآلام وصراعات.

وهكذا انحاز الأفغانى إلى صف التجربة الإسلامية الأولى ، ورآها أجدر بتحقيق روح المبادئ الاشتراكية من تلك الصراعات التي كان يعيشها العالم الغربي وقتذاك.

وحتى لا نساهم ، مبالغين ، فى إلقاء ثوب «المثالية» وأوصافها على تفكيره هذا ، نبادر بتقديم تصوراته للميزات التى أبصرها فى تجربة العرب المسلمين الأولى وافتقدها عند الغربيين ، هذه الميزات التى نجد فى مقدمتها :

(أ) أن الاشتراكية لدى المسلمين الأوائل لم تكن رد فعل نتج عن المظالم الاجتماعية والمغالاة من قبل الأثرياء ، ذلك لأن «الرسول عليه الصلاة والسلام قد أقام المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، وحقق الاشتراك العمومي في الثروة بينهم جميعاً عندما هاجر القرشيون بدينهم إلى «يثرب» (المدينة) ، وذلك استجابة للضرورات الاقتصادية ، وأيضا _ وذلك مهم جداً _ استجابة للدعوة إلى الإنحاء التي تتضمنها آيات القرآن ، فهذا الحدث الهام الذي يعتبره الأفغاني «أشرف عمل تجلى به قبول الاشتراكية قولاً وعملاً» (٢) ، لم يتأخر به التطبيق حتى

⁽١) المصدر السابق ص ٤٢١، ٤٢٢.

⁽٢) المصدر السابق ص ٤١٧.

يشهد مجتمع «المدينة » الصراعات الطبقية ومآسى الفقر والفقراء. بينما الاشتراكية فى العالم الغربى ، على عهد الأفغانى وفى رأيه ، ليست سوى رد فعل من قبل الطبقات المحرومة نتيجة إفراط الأثرياء فى حرمان هذه الطبقات .

(ب) أن روح الاستراكية في التجربة العربية الإسلامية كانت مبرأة من روح الانتقام ، لأنها قد نمت ابتداء بلا عنف في مجتمع «المدينة »، وبمبادرة من الحكومة الإسلامية ، ولأنها قد حدثت في ظرف نستطيع أن نقول إنه استثنائي بالنسبة للظروف المعتادة في حياة البشر ، سهد من ظروف التسامي الروحي والديني ما أذاب النوازع الأنانية والغرائز الفردية وأغرقها في جو قدسي غير قابل للتكرار الكثير ، بل وغير قابل للدوام ، ولأنها قد حدثت في مجتمع معدود ، كان يومئذ مجرد نواة للدولة الجديدة ، وعندما ترامت الحدود تعذّر الحفاظ على هذه النواة ، بينم الاشتراكية في الغرب والتي هي رد فعل المحرومين إزاء ثراء الأثرياء وسرفهم ، قد تشبع أنصارها بروح الانتقام ، بل لعلهم حريصون على أن يربوا قواتهم الثورية بهذه الروح ضماناً للنصر على الأثرياء ! '' .

ورغم أن تفكير الأفغانى هذا ، بمقاييس «الاشتراكية العلمية» ، يبدو مغرقاً فى «المثالية» إلا أننا نعتقد أنه ليس كذلك تماماً ، ذلك أن كراهية الأفغانى لروح الانتقام النابعة من الظلم الاجتماعي فى البلاد الأوروبية الرأسمالية ، والتي تحرك الطبقات الكادحة إلى إحداث الثورات الاشتراكية ، لم يجعله يلقى المسؤولية فى ذلك على الفقراء والكادحين ، بل لقد اعتبرهم معذورين فى ذلك إزاء الظلم الاجتماعى الذى يعانونه ، لأن هذا الظلم هو الذى «استنفر طبقة العمال للمطالبة بالاشتراكية ، وفى نفيرهم روح الانتقام ، وهى أوضاع لن تظل قاصرة على الغرب » ، بل لن «يسلم منها الشرق» (٢) .

بل إن الأفغانى قد سبق وبرر لما أسماه «بالطبقة الاشتراكية» العربية المسلمة أن تنهض للمطالبة بحقها ، وهى مسلحة بروح الانتقام ، على عهد عثان بن عفان ، وذلك عندما تحدث عن «تكون طبقة أخذت تتحسس بشىء من الظلم ، وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب» ، وعندما اجتمع «أبو ذر الغفارى» مع «طبقة المتألمين والمتذمرين من المسلمين» وقادهم في صراعهم الطبقي ضد عثان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان والنظام الاجتماعي

⁽٢) المصدر السابق ص ٤١٤.

⁽٢) المصدر السابق ص ٤١٥.

الذي كان قائماً يومئذ ، كان تعاطف الأفغاني مع أبي ذر ومع الثوار (١) ، فتعلق الأفغاني إذن ، بالمثل الأعلى الذي حفظه التاريخ لتجربة المسلمين الأوائل ، لا يعني أنه قد رفض التطبيق الاشتراكي عن غير هذا الطريق ، خصوصاً بعد أن تكونت الطبقات بالفعل ، وأصبحنا نعيش في مجتمعات طبقية ذات علاقات اقتصادية واجتماعية معقدة ، وليست لها صلة بالبساطة التي كان عليها مجتمع المسلمين الأوائل في شبه الجزيرة العربية .

وعلى الرغم من أن الحركات الاشتراكية الغربية كانت على عهد الأفغانى ، مليئة بالعديد من المنظات والتيارات الفوضوية المحسوبة على الاشتراكية والاشتراكيين ، فإن الرجل لم تجعله هذه الحركات الفوضوية يتخلى عن الانحياز المطلق إلى صف الكادحين ، حتى ولو سلكوا طريق الانتقام إلى الحصول على ما لهم من حقوق ، بل ظل دائماً يلتى اللوم على «الذين أثروا من كدهم وعملهم ، وادخروا كنوزهم فى الخزائن ، واستعملوا ثروتهم فى السفه » ، لأن كل عمل «يكون مرتكزاً على الإفراط لابد أن تكون نتيجته التفريط » (٢) .

٣ - حتمية الاشتراكية : ومما يشهد للرجل ببعد النظر ، ويقرب مفهومه الاشتراكي إلى حقل الأفكار الاشتراكية الجديرة بالدرس المفصل والجاد ، أنه قد رأى في هذا النمط من أنماط تنظيم حياة المجتمعات مرحلة تطورية لابد أن يصل إليها المجتمع ، أى مجتمع ، ويعيشها الإنسان ، أى إنسان ، وهو قد رسم لذلك طريقاً معيناً ، لم يجعله سيادة طبقة من الطبقات أو انتصار حلف لمجموعة من الطبقات . وإنما هو «طريق العلم الصحيح» وشيوع المعرفة بين بني الإنسان ، ونحن نلاحظ أن الأفغاني قد ربط تحقيق الكثير من آماله وأحلامه ، مثل سيادة السلام ، وانتهاء الحكم المطلق ، وكذلك سيادة الاشتراكية كل مجتمعات العالم بسيادة الفكر والمعرفة الصحيحة حياة البشر ، وتحولها إلى قوة مؤثرة في أحداث هذه الحياة ، وعلو راية الإنساني فوق كل الرايات . ولذلك وجدناه يقول : إن «دعوى الاشتراكية ، وإن قل نصراؤها اليوم ، فلابد أن تسود العالم ، يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد ، أو نسمة واحدة ، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى وأخاه من طيس بتاج أو نتاج ، أو مال يدخره أو كثرة خدم يستعبدها ، أو جيوش يحشدها ، أو غير ذلك من عمل باطل ومجد زائل ، وسيرة تبقى معرة لآخر الدهر » (٢٠٠٠).

紫 柒 柒

⁽١) المصدر السابق ص ٤٢١ . ٤٢٣ . (٣) المصدر السابق ص ٤٢٣ .

⁽٢) المصدر السابق ص ٩٠، ٩١.

الديمقراطية:

وإذا كان فكر الأفغانى الاجتماعى قد أصابه الظلم من قبل الذين وقفوا منه وبه عند حدود المرحلة والصياغات التى تعاطفت مع المفهوم الرأسمالى ومعاداة الاشتراكية. وإذا كانت محاولات استغلال هذه الصياغات قد حدثت بعد وفاة فيلسوفنا الكبير، فإن الفكر الديمقراطى لديه قد أصيب بما هو أكثر من الظلم، عندما تعرض الرجل بصدده لافتراءات وأكاذيب نسبت له ما لم يقله، بل ضد ما يعتقده و يبشر به، ولم تنتظر فى ذلك وفاته بل صنعت ذلك وهو حي يرزق يسعى بين الناس!

ومن هناكان ما يسمع ويقرأ من أن الأفغانى قدكان يبشر بان صلاح المجتمعات الشرقية لا يمكن أن يتم إلا على يد حاكم «مستبد عادل» وأن الرجل كان نصيراً للحكم الفردى المطلق ، على شرط أن تتوافر العدالة لمن يمسك بزمام الأمر فى هذا النظام! ؟

ونحن لن نسلك فى سبيل تنفيذ هذا الافتراء الجرئ على الأفغانى ، سبيل الاحتكام إلى حياته فقط ، وما زخرت به من معارك ونضالات ضد الاستبداد والمستبدين ، ولا سبيل كتاباته فقط ، التي أودعها الكثير من آيات الشورى والديمقراطية ، والإيمان الذى لا يحد بالحكم النيابى الدستورى السليم ، ولا سبيل إيراد النماذج السياسية الديمقراطية التي حبذها ، فحسب ، والتي أشار على شعوب الشرق العربية الإسلامية بالاستفادة منها ، وإنما سنسلك كل هذه السبل ، فى إيجاز يناسب المقام ، مع البدء برأى الأفغانى نفسه فى هذا الافتراء.

فلقد سأله يوماً مريده ومسجل خواطره وخاطراته «محمد باشا المخزومي» فقال: «إن المتداول بين الناس على لسانك: «يحتاج الشرق إلى مستبد عادل)..» فإذا بالأفغاني يجيب فيقول: «هذا من قبيل جمع الأضداد، وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟!.. وخير صفات الحاكم «القوة والعدل»، فلا خير بالضعيف العادل، كما أنه لا خير في القوى الظالم».

فهو هنا حاسم الموقف ، واضح الرأى ، لا يترك مجالاً للبس أو الغموض . ومع ذلك فإن في فكره الديمقراطي ما هو أبدع من ذلك بكثير . .

فى الغرب: وإذا كنا قد سبق وأشرنا إلى أن الأفغانى قد رأى فى انتشار العلم الصحيح والمعرفة الحقة السبيل لسيادة الإشتراكية جميع أنحاء العالم، فإنه قد رأى كذلك فى العلم والمعرفة السبيل لحلاص البشر من الحكم المطلق وآثار المستبدين .. فهو يتحدث عن الديمقراطيات الغربية

الأوروبية ، وكانت على عهده أكثر النماذج الديمقراطية في العالم ، إن لم تكن الوحيدة فيه ، فيقول لشعوب الشرق : «انظروا إلى العالم الغربي ، ترونه على تقسياته الحاضرة ، واستقلال عناصره بميزاتهم القومية ، لما تساووا على الوجه النسبي بالفضيلة ، وأهمها العلم بالواجبات ، سواء كانت لهم أو عليهم ، ومعرفة وجوه المطالبة بها ، والمساواة لأدائها ، انتفي من بين ظهرانيهم أمر التفرد بالسلطة ، وسوق الأمة على هوى السلطان » ، ثم يمضى ليبشر بأن ما حدث في الغرب من زوال سلطان الحكم الفردي سيعم غير الغرب أيضاً وسينتني ما بتي في العالم البشري من هذا النوع من الحكم المطلق » ، وأن ذلك سيحدث عندما يصبح « الحكم للعقل والعلم » ، لأنه « متى فشي العلم في الأمة فأول ما تناهض ذلك الشكل من الحكم ، وتعمل على التخلص منه ، سنة فشي العلم في الأمة فأول ما تناهض ذلك الشكل من الحكم ، وتعمل على التخلص منه ، سنة في خلقه ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (١) .

ونحن نلاحظ أن الأفغاني يستخدم هنا تعبير «النهضة» ، ومشتقاتها ، كسبيل للجهاهير في إزالة الحكم الفردى المطلق والقضاء على المظالم الاجتماعية ومقاومة الإستعار . . الخ . . كبديل لكلمة «الثورة» ، لا لأنه لم يكن ثورياً ، وإنما لأن «النهوض» إنما يعنى الثورة في أصل الكلمة الأول ومعناها الذي كان شائعا في ذلك الحين ، وإن تكن قد اكتسبت في عصرنا هذا ظلالاً دون ما توحى بها كلمة «الثورة» ، في هذا المجال .

فى اليابان: والتجربة التى شهدها المجتمع اليابانى خلال القرن الماضى ، والتى أدت إلى بعثه وإحيائه ومنافسته للدول الغربية الأوروبية ، فى مجالات الصناعة والزراعة والتقدم الحضارى ، هذه التجربة كانت فى مقدمة النماذج التى يسوقها المصلحون والثوار فى المجتمعات الشرقية إلى شعوبهم سعياً إلى زرع الثقة التى يزعزعها الاستعار ، أليس هذا بلداً شرقيا ؟ إذن فإن الحضارة والتقدم ، بل والسبق فى هذا المضار ، ليس وقفاً على الأوروبيين ؟ .

والأفغاني عندما تحدث عن هذه التجربة الحضارية الشرقية ، ركز كثيراً على جانب الحكم الشورى الدستورى ، والنظام النيابي الذي أخذت به اليابان .. فهو يعتقد أن من أكبر أسباب هذه النهضة هو «تقييد الحكومة بالدستور ، والنظام الشورى» ، ويورد محادثة لعله يسوقها لأمراء الشرق للشرق دارت بين امبراطور النمسا «فرانسوا جوزيف» وبين ابن عم «الميكادو» إمبراطور اليابان ، يقول فيها فرانسوا : «يا عجباً من امبراطوركم كيف يسعى لإيجاد الحكم الدستورى النيابي في مملكته ؟ ونحن في أوروبا نود لو أمكننا التخلص من تحكم النواب في الدستورى النيابي في الأمير الياباني : «إن جلالة الميكادو ، (ومعني اسمه : العادل) ، يجب

⁽١) المصدر السابق ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ .

أربعة أشياء ، يحب بلاده أولاً ، ورعيته ثانياً ، ويحب العدل ثالثاً ، وراحة نفسه رابعاً . وما وجد من ينيله ما يحب إلا بالحكم الدستورى النيابى ، واشتراك الأمة بإنهاض نفسها وصون ملكها » (١) .

بل إننا نلحظ هنا أن الأفغاني يقدم المجتمعات الشرقية ، من خلف اليابان ويزكيها ، على اعتبار أنها الأجدر برعاية أصول الشورى ، والأحرص على الحكم النيابي الدستورى ، أليست اليابان حريصة عليه ، بينا يود الخلاص منه امبراطور النمسا ؟!

في مصر: وإذا كنا نعتقد أن رحلات الأفغالى إلى أوروبا ، علاوة على وعيه بحقائق كنوز التراث العربي الإسلامي ، قد أنضجت فكره الاشتراكي ، فإننا نؤمن بأن درجة التطور التي كانت عليها مصر عندما عاش فيها الأفغاني ، وتجربة الدولة العصرية التي أقامها فيها محمد على ، والتي درسها الأفغاني ولمس آثارها ، عندما تصورها في ضوء الفكر الإسلامي عن الشورى ، هما اللذان أنضجا لديه الفكر الديمقراطي ، وجعلا منه عاشقاً للحكم المستورى ، منافحاً عن سياسة أمور المجتمع بواسطة البرلمان والنواب . . بل لقد جاهد الأفغاني حيناً غير قليل من الدهر ليجعل من مصر النموذج الذي يطبق فيه أفكاره حتى يقدم لشعوب الشرق القدوة التي تحتذى في هذا السبيل .

« فهو عندما انخرط فى سلك الحركة الماسونية بمصر ، إنما كان يهدف إلى تحويل شعاراتها : (الحرية والإنحاء والمساواة ، ومنفعة الإنسان ، والسعى وراء دله صروح الظلم وتشييد معالم العدل المطلق) . تحويل هذه الشعارات إلى واقع حى معاش . وعندما لم يجد من هذه الحركة تجاوباً ، بل صادف حرباً من أعضاء محفلها ، وجه إليهم الانتقادات المرة ، وخرج عليهم ليكون محفلاً ماسونياً شرقياً خاصاً ، جمع فيه الكثيرين من الرجالات والقيادات ، ونظمه شعباً على غرار «النظارات» و «الدواوين» السياسية من حيث التخصص والدراسة والاهتمامات ، وذلك حتى يخلق قاعدة عريضة للعمل السياسي تحول دون الانفراد بالسلطان ، ولقد كانت مدرسة الأفغاني هذه هي التي قادت الثورة العرابية ، وكان مكان المدستور والشورى والحكم النيابي ملحوظاً بين ما طرحت من مبادئ وأهداف ، بل ولقد ظل تأثيرها دائم السريان في مصر ، حتى لقد ساهم في تفجير ثورة سنة ١٩١٩ باعتراف سعد زغلول . (٢)

⁽١) المصدر السابق ص ٢٠٠.

⁽٢) المصدر السابق ص ٥٢١ ، ٥٢٢ .

* ولقد حاول الأفغاني أن يعيد مع الخديوي توفيق ، قبل أن يتولى السلطة ذكريات الحركات الثورية الإسلامية التي كانت تتعهد الأمراء بالتثقيف والإقناع ، حتى إذا ما تولوا مقاليد الأمور ساروا بالبلاد في الاتجاه الذي تريده هذه الحركات ، فكان الأمير توفيق على صلة بحلقات الأفغاني ودروسه ومحاضراته ، وكان حديث الحكم النيابي والدستوري يحظي من اهتمام الأفغاني معه بالنصيب الكبير ، وكثيراً ما دافع الرجل عن الشعب المصرى ، ورد حجج الذين يريدون سيادة الحكم المطلق بحجة انتشار الجهل والأمية بين الجاهير ، وقال «ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص : إن الشعب المصري كسائر الشعوب ، لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده ، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل ، فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصرى وأفراده ، ينظر به لسموكم ، وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى ، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذها باسمكم وبإرادتكم ، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم " . (١) .

* ولم يكن الأفغاني باحثاً عن قيام الشكل النيابي والدستوري ، وإنما ساعياً وراء تحقيق الجوهر والمضمون الحقيقي لهذا النظام . فهو يرى «أن القوة النيابية لأي أمة كانت ، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيق إلا إذا كانت من نفس الأمة ، وأي محلس نياني يأمر بتشكيله ملك أو أمير، أو قوة أجنبية محركة لها، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية موقوفة على إرادة من أحدثها» .. (٢) وسعيه هذا لتحقيق الجوهر والمضمون ، قد قاده إلى أن هذا الجوهر هو الحوية المرتبطة بالاستقلال ، ومن ثم فإن الطريق إليها إنما هو النضال ، لا الهبات الملكية والتعطف من ولى النعم ، فيقول إنه « إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب ، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال كذلك .. أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشوري فهو أيسر مطلباً وأقرب منالا .. » (٣) ، بل لقد رأى في هذه المؤسسات النيابية التي لا تحقق غير الشكل أشياء عدمها خير من وجودها . وذلك على الرغم من أن القاعدة تقول : «إن الوجود خير من العدم! ١١.

⁽١) المصدر السابق ص ٤٧٨.

⁽٢) المصدر السابق ص ٤٧٣.

⁽٣) المصدر السابق ص ٤٧٣.

« وإذا كان الأفغانى قد رأى أن الحكم الجمهورى «لا يصلح للشرق اليوم ، ولا لأهله» فإنه قد وضع للحكم الشورى النيابى الدستورى من الشروط والضانات ما يجعل تنفيذها وافياً بمتطلبات الانطلاقات الشعبية فى العصر الذى عاش فيه ، ويكنى أن نستمع إلى كلماته الجامعة التي تقول: إنه «لا تحيا مصر ، ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان ، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة ، وحكم مصر بأهلها إنما أعنى به الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح .. ذلك الرجل .. تأتى به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي ، وتتوجه على هذا القسم ، وتعلنه له : يبتى التاج على رأسه ما بتى هو محافظاً أميناً على صون الدستور ، وأنه إذا حنث بقسمه ، وخان دستور الأمة ، إما أن يبقى رأسه بلا تاج ، أو تاجه بلا رأس . (١) » ؟ ! ..

* * *

المحرب والسلام:

منذ نحو قرن من الزمان ، وقبل أن يشهد عالمنا هذه الحروب الكونية الشاملة ، التي فاقت في دمارها وضحاياها خيالات السابقين وتخيلاتهم ، والتي ألهبت المشاعر في اتجاه النضال من أجل السلام ، وحفزت العقول لدرس أسباب قيامها ووسائل إراحة البشرية من عذا باتها ، طرق جمال الدين الأفغاني هذا المبحث ، وقدم لنا فيه ما يعجب ويدهش ويجتذب أعمق مشاعر التقدير والإعجاب .

فتجاه إيديولوجيات كتيرة ومنتشرة ، كانت ترى فى الحروب قدر الإنسانية الذى لا يمكن الخلاص منه ، لأنها ثمار غرائز التوحس والغضب عند الإنسان ، نجد الأفغانى يبصر الأسباب الحقيقية والمادية التى تقوم لها الحروب ، وكيف أن الشعوب إنما تساق إليها لتذبح على مذابحها وفى ساحاتها تنفيذاً «لإرادة ملك مسرف مغرور» يسلط على رعيته حمى من الدعايات الحربية التى يقوم بها «أفراد يقبضون على زمام الأحكام» بينا هم يهدفون من وراء إشعال هذه الحروب تحقيق الغنى والثراء ، عندما «يغتنمون فرصة الحرب ليكنزوا من ورائها الذهب والفضة» . (٢)

المصدر السابق ص ٤٧٧ ــ ٤٧٩ .
 المصدر السابق ص ٤٧٧ .

كما يبصر الأفغانى أيضا ريف تلك الدعاوى التى استخدم فيها الرأسماليون ، والمستفيدون من الحروب الاستعارية والتوسعية ، اسم الوطن وكرامة الوطن وشرف الوطن ، ليسوقوا البسطاء من الناس «للقتل كالأنعام» ، فلا يفوته ـ وهو الذى حارب وناضل فى سبيل الوطنية الحقة ـ أن يسفه من هذا الزيف وهذا الاستغلال لمقدسات الوطنية ، عندما يقول : إن دعاة الحرب وتجارها يهولون على الناس «ويستهوونهم باسم (الوطن) والوطن بقاع من الأرض لو أنصف الناس بعضهم بعضاً ، لوسعتهم » . (١)

كما يبصر ، وهو الذى قاوم الزحف الاستعارى الأوروبي على الشرق ، تلك الأهداف التوسعية والاستعارية وراء قيام الحروب ، وكيف كانت تستخدم شكليات الأسباب ، مثل «عدم احترام سفير ، لأن كرسيه وضع فى المأدبة الملوكية فى عير الموضع الذى يريده «سبباً لحروب تراق فيها دماء مئات الألوف من تلك الأنفس الزكية » . والحقيقة أن الهدف إنماكان «الأرض يطمعون بضمها للمملكة ، أو ليستعمرونها » . (۱)

يبصر الأفغانى ذلك ، ويضع يده عليه ، ثم يقول : «إن الإنسان لتعروه الدهشة عندما يرى أفراد الأمة يسوق بعضهم بعضا للثكنات ، فصفوف القتال ، وجلهم غير راض عنها ، بل نافر منها ، إذ يعلم أن من ورائها يتم الأطفال ، وموت الشيوخ ، وهتك الأعراض» . (٣)

ولذلك فإن الأفغانى لا يعلق آماله فى السلام على الفئات الحاكمة والمستفيدة من إشتعال الحروب ، وإنما على جماهير الشعوب التى تساق إلى المجزرة ، وليس بين القاتل والمقتول لا نزاع ولا خصام ، بل حتى ولا تعارف بالوجوه» ، (¹⁾ ! وهو يرسم لها طريق السلام الدائم و «إبطال الحروب» ويحدد لها معالمه التى تتلخص فى هذه الخطوات :

١ _ تحكيم العقل فيما ينشب بين الأمم والشعوب من خلافات .

٢ ـ وحل هذه الخلافات والمنازعات على أساس من قاعدة العدل.

٣_ والعصيان من قبل الجاهير للقلة الظالمة الحاكمة عندما تدعوها للحروب وسفك الدماء.

⁽١) المصدر السابق ص ٤٣٤.

⁽٢) المصدر السابق ٤٣٥.

⁽٣) المصدر السابق ٤٣٤.

⁽٤) المصدر السابق ص ٤٣٤.

٤ ـ وأن السبيل إلى كل ذلك إنما يكون بالرق الإنساني في مجالات المعرفة الحقة والعلم الصحيح (١) .

ولقد كان حديث الأفغاني عن الحرب والسلام مناسبة وضع يدنا فيها على مفهومه « للمعرفة الحقة والعلم الصحيح» الذي كثيراً ما عول عليه في تخلص الإنسان من كثير من الشرور ، والذي رآه سبيلاً إلى الاشتراكية ، والديمقراطية ، كما رآه طريقاً للسلام ، فهو لا يعتبر المدنية والتمدن والعلم والمعرفة ذات قيمة ، بل ولا تستحق حتى هذه الأسماء ، ما لم توضع في خدمة الإنسان ، وتؤدى دوراً نافعاً في حياة البشر ، إذ «لا يُقَدَّر الفرد ، ولا تُقَدَّر الأمة ، ولا تُقدَّر الأشياء ، ولا تُقدَّر المكتسبات العلمية ، إلا بنسبة ما يترتب على ذلك من الفائدة » و «صحيح العلم إنما يكون له قدر على نسبة ما يترتب عليه من الفائدة » . . ثم يناقش صراحة «مدنيات» الأمم التي سخرت العلم والمعرفة في الحروب والدمار ، ويرفض الآراء التي تعتبر ذلك تمدناً ، فيقول ، «فلنأخذ من ذكرتم من الأمم المتمدنة (الانكليز والفرنسيس والألمان والأمريكان) ومكتسباتهم العلمية ، وما صنعوه وعملوه وكسبوه وربحوه ، وما ترتب على ذلك وما حصل من المنافع والفوائد للبشر من وراء تلك المكتسبات المدنية والثروة ، فإننا لوجمعنا كل ما في ذلك من المكتسبات العلمية ، وما في مدنية تلك الأمم من خير ، وضاعفناه أضعافاً مضاعفة ، ووضعناه في كفة ميزان ، ووضعنا في الأخرى الحروب وويلاتها ، لا شك أن كفة المكتسبات العلمية والمدنية والنمدن هي التي تنحط وتغور ، وكفة الحروب وويلاتها هي التي تعلو وتفور» ، وذلك لأن هذه المدنيات إنما تهتم بالشكل دون الجوهر الإنساني للحضارة والمدنية ، مما يجعل «الرق والعلم والتمدن ، على ذلك النحو ، وفي تلك النتيجة إن هو إلا التوحش! » . (٢)

وهو حديث مفكر ناضج عن مرض الشيخوخة الذى أبصره ينخر فى أبنية تلك الحضارات والمدنيات ، والذى كثر الحديث عنه فى عصرنا الراهن ، بعد ارتفاع درجة المأساة التى سببتها وتسببها الحروب .

بل إن إيمان الأفغاني بالسلام وتقديره للعلم الصحيح والمعرفة الحقة ليذهب به إلى الحد

⁽١) المصدر السابق ص ١١١ ، ١١٢ ، ٤٣٥ ، ٤٣٥ .

⁽٢) المصدر الساق ص ٤٣١ _ ٤٣٥ .

الذى يرى فيه المعنى الحقيق لإنسانية الإنسان وجدارته بأن يكون سيداً لهذا الكون وخليفة عن الله فيه .. وهو هنا يعطى معنى عميقاً وجديداً وذكياً لقصة خلافة الإنسان عن الله فى الأرض ، والحوار الذى ساقه القرآن بين الله ، سبحانه وتعالى ، وبين الملائكة عندما اصطفى الإنسان ، دونهم ، ليجعله خليفة عنه فى هذا الكوكب ، ذلك أن الملائكة لم تجد من بين نواقص الإنسان ومثالبه جريمة تذكرها كدليل على عدم صلاحيته لهذه المهمة إلا القتل وسفك الدماء ؟! فقالت لربها: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) (١) ؟! ، وذلك باعتبار القتل وسفك الدماء جريمة تغطى كل المحاسن وتلغى كل الميزات .. والله سبحانه وتعالى قد اختار ، فى حوار ملائكته ، من بين محاسن الإنسان وكفاءاته ميزة «العلم والمعرفة» ، لأنها الكفيلة بإلغاء هذه السيئة الكبرى التي ذكرتها الملائكة له ، وعندما أخبر الملائكة بأنه (علم آدم الأسماء كلها) (٢) ، اقتنعوا أن العلم والمعرفة دونها كل نقيصة ، وفيها وبها يستطيع الإنسان أن يحقق إنسانيته ، وأن يكون جديراً حقاً بخلافة ربه فى هذا الكوكب الذى عليه يعيش . (٣)

وإذا كانت هذه الإشارات هي بعض ما قدمه لنا الأفغاني في حقل «الحرب والسلام» ، وإذا كان فكره قد استشرف وتناول حديثاً عميقاً عن الحرب العادلة والحرب العدوانية ، والفرق بينها (٤) ، فقد كان وفاء لتراث هذا المفكر المناضل الإنسان أن يتخذ (مجلس السلام العالمي) قراراً في سنة ١٩٥٤م بإقامة المهرجانات والاحتفالات وعقد الندوات وإلقاء المحاضرات في كل أنحاء العالم في ذكري جمال الدين الأفغاني : نصير السلام .

** ** **

سلطان العقل:

لم يكن الأفغانى مفكراً موسوعياً ، على الرغم من أنه كاد أن يكون قد تحدث فى كل شيء خطر ببال معاصريه ، لأن المفكر الموسوعي في الأغلب الأعم في هو الذي يلم بالمختصرات والعموميات و «العناوين» ، أما الأفغاني فإننا نجده مفكراً مبدعاً وخالقاً عميق المغوص وحاد

⁽١) البقرة: ٣٠.

⁽٢) البقرة : ٣١.

⁽٣) المصدر السابق ص ٤٣٢. ٤٣٣.

⁽٤) المصدر السابق ص ٤٣٧ ـ ٤٤١.

الذكاء ومجوداً فى الاستخدام للخاطر واللمحة بما يغنى عن الإطالة والاستطراد ، والذى جعل من هذا الرجل الذى فاق فى نشاطه العملى ما خلّف من آثار فكرية ، والذى صنع من الرجال والثورات والأحداث ما لا يقارن بما خلّف من صفحات وسطور ، الذى جعل منه خالقاً ومبدعاً فى كل ما طرق من موضوعات : اعتاده الذى لا حدود له على العقل وملكاته ، وإيمانه الذى لا يتزعزع بقدرات هذا العقل على فض كل المغاليق ، واقتحام كل العقبات وفتح كل الأبواب ، وهنك كل الأستار .

ولعل هذا الإيمان المطلق الذي منحه الأفغاني للعقل ، هو الذي جعله يتخذ من المواقف الفكرية والعملية ما جلب عليه معارك الحرب الضروس التي خاضها ضد الرجعية والرجعيين ، وضد المحافظة والجمود والجامدين والمحافظين ، ولقد كان الرجل يدرك ، كما أدرك الكثيرون من فلاسفة العرب والمسلمين ، أن معطيات العقل كثيراً ما ترفضها الفطر المريضة ، ولا تستسيغها . أفهام العوام لأن «العقل لا يوافق الجاهير ، وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين . والعلم على ما به من جال لا يرضى الإنسانية كل الإرضاء ، وهي التي تتعطش إلى مثل أعلى ، وتحب التحليق في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها » . (١) ولم يكن ذلك من قبيل التعالى عند الرجل ، ولا نفوراً من الجاهير ، فلم يكن ذلك من خلقه ، وإنما هو تقدير الإنسان المسؤول الذي يحترم العقل ومعطياته ولا يريد أن يلبل أفكار «العامة » بقضايا وأبحاث تفوق الأدوات الفكرية والاستعدادات التي وقفت مداركها عند حدودها ، والتي لم تستطع ، لأسباب كثيرة ، أن تصل إلى ما هو أبعد منها مداركها عند حدودها ، والتي لم تستطع ، لأسباب كثيرة ، أن تصل إلى ما هو أبعد منها وأرقى .

بين العقل والنقل: ولقد كان طبيعياً أن يصارع الأفغانى قوى عاتية تحصنت بظواهر النصوص، وزعمت وأشاعت أن «باب الاجتهاد» قد أغلق منذ قرون، وبالذات منذ امتلك الفكر الإسلامى أعال الفقهاء الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعى، وابن حنبل، ولكن الأفغانى يرفض هذا الموقف ويشن عليه الهجهات تلو الهجهات، ويقول لهم: إننى لا أرتاب بأنه لو فسح فى أجل أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، واحمد بن حنبل، وعاشوا إلى اليوم، لداموا مجدين مجتهدين، يستنبطون لكل قضية حكماً من القرآن والحديث، وكلا زاد تعمقهم وتمعنهم ازدادوا فهماً وتدقيقاً »، (٢) وذلك لأن الأفغانى كان يدرك أن الاجتهاد

⁽١) المصدر السابق ص ٢١٠.

⁽٢) المصدر السابق ص ٣٣٠.

لا يمكن أن يغلق بابه ، لأن التشريعات إنما تتبدل بتطور الزمان ، وأن السابقين إنما «أتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم » وأن «تبدل الأحكام بتبدل الزمان » يجعل من الخطأ الذي لا يغتفر أن نقف موقف « الجمود والوقوف عند أقوال أناس ، هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من تقدمهم » . (١)

أما عن العلاقة بين العقل وبراهينه ومعطياته وبين ظواهر النصوص ، فإننا نجد الأفغانى يحتكم إلى معطيات العقل والبرهان ، ويقطع بوجوب الاحتكام للعلم فى كل ما يعرض من شبهات خلافية ، لأن القرآن قد أتى بالكليات والعموميات فيا يتعلق بهذا الحقل ، وتفسير هذه الكليات والإشارات إنما يكون على ضوء أحكام العقل ومنجزات العلوم ، والتأويل لظواهر النصوص هو السبيل إلى هذا التوفيق المنشود «فإذا لم نر فى القرآن ما يوافق صريح العلم اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل .» ، إذ لا يمكن أن تأتى العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة ، وهى فى زمن التنزيل مجهولة من الخلق كامنة فى الخفاء لم تخرج لحيز الوجود ، كما أن «القرآن يجب أن يجل عن مخالفته العلم الحقيقى ، خصوصاً فى الكليات » (٢) .

الإنسان والكون : فإذا ما ذهبنا لنتلمس رأى الأفغانى فى العلاقة ما بين الإنسان والكون ، ومدى فعالية الإنسان وقدراته على اكتشاف المجهول من الأسرار ، وجدنا لإيمان الرجل بالعقل وسلطانه أثراً كبيراً فى هذا المجال . ذلك أن الإنسان فى رأيه إنما هو النموذج المصغر الذى تجسد فيه هذا الكون بما حوى من نظام ، وهو يستعير كلات ابن عربى التى يقول فيها : «أيحسب الإنسان أنه جرم صغير؟ ، وفيه انطوى العالم الأكبر؟! » . . ثم يمضى قائلاً : «نعم . . . إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون ، ولسوف يستجلى بعقله ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة ، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته ، فيرى ماكان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكناً ، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه «خيال» قد أصبح «حقيقة» . (٣)

فإذا علمنا أن حديث الأفغاني هذا إنماكان يخاصم ويعادى كل الفلسفات التي تؤمن بأن في الكون مناطق مغلقة إلى الأبد دون عقل الإنسان وتفكيره ، وأنه لا سبيل إلى اقتحام هذه

⁽١) المصدر السابق ص ٣٣٩.

⁽٢) المصدر السابق ص ٤٤٠ ، ٤٤١.

⁽٣) المصدر السابق ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

الساحات وفض هذه المغالبق ، أدركنا مدى خطورة هذا الموقف وأهمية صدور هذا الحديث من الأفغاني بالذات .

« ولقد قادنا هذا الموقف العقلى المتقدم الذى وقفه فيلسوفنا الكبير من علاقة الإنسان بالكون ، إلى لمحة جزئية ، ولكنها هامة جداً ، تلك التى تصور بها الأفغانى العلاقة بين الفكر وبين المادة فى هذا الكون والصلة التى بين الأفكار والأعال ، فنراه يتحدث عن أن الملاحظة (الشهود) تحدث (فكراً) ثم يعود (الفكر) إلى التأثير فى (العمل) ، والواقع ، ثم تستمر علاقة التأثير المتبادل والتأثر المتبادل دائماً ، وباستمرار لتحدث التغيير الدائم المستمر فى كل الأشياء ، وذلك عندما يقول : «إن «كل شهود يحدث فكراً ، وكل فكر يكون له أثر فى داعية يدعو إليها ، وعن كل داعية ينشأ عمل ، ثم يعود من العمل إلى الفكر ، دور يتسلسل ، ولا ينقطع الانفعال بين الأعال والأفكار مادامت الأرواح فى الأجساد ، وكل قبيل هو للآخر على ، أخر الفكر ، "

« فإذا ما تعرض للقضية التاريخية والشهيرة الخاصة بالعلاقة بين الإنسان والظروف الموضوعية المحيطة به والقوى الغيبية المؤثرة فيه ، وهل هو حرصانع لأفعاله ، ومن تم صانع للحضارة والتاريخ ؟ ، أم هو مجبر لا يختلف أمره عن الريشة المعلقة في مهب الريح ؟ .. وجدنا الأفغاني ينحاز إلى صف الفكر الذي مجد الإنسان فاعترف له بالحرية والاختيار ، وهو لا ينفي أن فكرة «القضاء والقدر» التي نستطيع أن نجعل منها حافزاً للشجاعة والإقدام في المخاطر والملات ، قد شابتها أفكار «جبرية» غريبة عن الروح الحق لفكر الإسلام وتقديره لقدرات الإنسان ، فيدعو إلى التفريق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر ، وبين الحبر وسلب الحرية والاختيار عن الإنسان .. (٢)

* فهل نجد بعد هذا التقدير العالى الذى منحه الأفغانى للعقل ، غرابة فى أن يثق هذا المفكر التاثر ثقة لا حدود لها فى اتساع ميادين المنجزات العلمية الإنسانية ، بما فيها غزو الفضاء ؟! إنه لا يطلب شروطاً لذلك ، ولما هو أكثر منه ، سوى إطلاق سراح العقل من القيود . وخاصة قيود الأوهام التي رآها أقسى على العقل من قيود الأغلال ، لأن ذلك سيفتح أمام الإنسان صفحة بلا نهايات ، وميداناً بلا حدود ، أشار إليه الأفغانى عندما قال : "...

⁽١) المصدر السابق ص ١٠٤.

⁽٢) المصدر السابق ص ١٨١ ــ ١٨٨ .

وعندى ، إذا ظفر العقل فى هذا العراك والجدال ، وتغلب إقدامه على الأوهام ، واستطاع فك قيوده ، ومشى مطلق السراح ، لا يلبث طويلاً إلا وتراه قد طار بأسرع من العقبان . وغاص فى البحار يسابق الحيتان ، وسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره ، وتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى ، وهل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية توصله للقمر ، أو الأجرام الأخرى ؟ ! . . وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان فى مستقبل الزمان ، إذا هو ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا للإنسان وما وجد الإنسان إلا لها» . (١)

وهو أُفق بلغ من السمو والاستشراف درجة لا تحتاج إلى التعليق .

النشوء والارتقاء: وكما سبق ورأينا ذلك التطور الفكرى عند الأفغانى فيما يتعلق بفكره الاجتماعي ، فإننا نجد أن تفكيره حيال قضية التطور والنشوء والارتقاء قد سلك نفس الطريق ..

فنى رسالة (الرد على الدهريين) نجده يرفض هذه النظرية ، ويصب جام غضبه على «تشارلز داروين» موجهاً إليه الكثير من الاعتراضات التى شاعت ضد هذه النظرية فى ذلك الحين ، وواصفاً إياه بأقبح الصفات . (٢) ولكن الأفغانى يعود فى أخريات سنى حياته لنقض هذا الموقف القديم ، فنجد له إزاء هذه الأفكار حديثاً علمياً يقدم به هذه النظرية إلى الناس ، ويدلل على صحتها ، ويستخدم طاقاته الإقناعية فى سد ثغراتها وجلب المؤيدين والأنصار إلى الاعتقاد بها ، فيؤيد نظرية «الانتخاب الطبيعى» ويتحدث عن شمولها عوالم النبات والحيوان والإنسان ، بل ويذهب إلى أبعد مما ذهب دارويس ، عندما يطبق قواعد النشوء والارتقاء على عالم الأفكار عند الإنسان ، فيقول : «إن الأفكار تتجدد ، ومعقولات عن أخرى تتولد ، وصفات تسمو وهمماً تعلو ، حتى يفوق اللاحقون فيها السابقين ، ويظن أن هذا من تصرف الطبيعة لا من آثار الاكتساب ، ولكن الحق فيه أنه ثمرة ما غرس ونتيجة ما كسب » ، (٣) بل ويمضى قدماً فى هذا السبيل ليضنى نوعاً من الأصالة والقدم على تطبيقات هذه النظرية فى الحياة العربية والإسلامية الأولى ، ضارباً الأمثلة على إيمان العرب وتطبيقهم للانتخاب الطبيعى فى عالمى الإنسان والحيوان . (١)

⁽٣) المصدر السابق ص ١٠٧.

⁽٤) المصدر السابق ص ٢٥٢. ٢٥٣.

⁽١) المصدر السابق ص ٣٢٤. ٣٦٥.

⁽٢) المصدر السابق ص ١٣٣ - ١٣٦.

ولقد كان طبيعياً مع هذا التطور الذى أصاب فكر الأفغانى حول هذه النظرية ، أن تتغير نظرته وتقديره «لداروين» ، فبعد أن كان يصفه «بالقنفذ» و «الحائر المسكين الواهم» . . الخ . . نراه يتحدث عن «الاعتراف بفضل الرجل ، وثباته ، وصبره على تتبعاته وخدمته للتاريخ الطبيعى من أكثر وجوهه» (۱) ، وإن كان قد ظل على خلاف معه ومع أنصاره حول موجد أصل الحياة ، أو «نسمة الحياة» ، كما يسميها جهال الدين ، ولكنه رغم هذا الخلاف يناقش بمرونة كبرى تعكس أفقه المستنير ، وثقة الإنسان الباحث عن الحقيقة حيثما تكون ، وذلك عندما يقول : «إن كل ما جاء فى مذهب الطبيعيين من حصر الأحياء بأنواع قليلة ، وتفرع الكثير منها وعنها ، كل هذا لا يضر التسليم به ، كما أنه لا يفيدهم أن الحياة وظهور الأحياء نتيجة طبيعية لقوى طبيعية ، نعم . . إن أمكنهم إثبات التولد الذاتى كان لأقوالهم معنى ، ولذهبهم مستنداً » . (٢)

ونحن إذا كنا قد احتفلنا بإيضاح رأى الأفغانى فى هذه القضية ، وتطوره الفكرى إزاءها ، فليس مرادنا هو إبراز موقفه هذا كموقف فكرى مجرد ، بقدر ما نريد رؤية الآثار التى يمكن أن تترتب على موقفه هذا عند معالجته لقضايا أخرى تحتاج إلى الارتباط الوثيق منجزات العلم والعقل ومعطيات الحقائق العلمية الحديثة والبراهين .. ذلك لأن التعاطف مع مذهب التطور إنما يعنى إيمان العقل بالعلم ، واستعداده لكسر أغلال الجمود والتقليد ، واقتحام الميادين البكر الجديدة بقلب ثابت وعقل جسور .. وهو ما امتاز به جال الدين الأفغانى عندما اتخذ الموقف الثورى والعقلى من كثير من القضايا وعديد من الأمور ، بل إنه هو الأمر الذي غدا طابع حياته ، ومن ثم أحله من تراثنا وتاريخنا الحديث ذلك المكان الرفيع (٣) .

⁽١) المصدر السابق ص ١٠٨.

⁽٢) المصدر السابق ص١٠٨، ٢٥٢.

⁽٣) لمزيد من التفاصيل انظر كتابنا [جمال الدين الأفغانى ــ موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام] طبعة بيروت والقاهرة سنة ١٩٨٤ م وكتابنا [جمال الدين الأفغانى المفترى عليه] طبعة دار الشروق .

- ۱۷ - عبد الرحمن الكواكبي عبد الرحمن الكواكبي [١٩٠٢ - ١٩٠٠ م] مع العدل ضد الاستبداد

حياته في سطور:

- .. اسمه : عبد الرحمن أحمد بهائمي بن محمد بن مسعود الكواكبي .
- * ولد في حلب سنة ١٢٧٠ هـ ١٨٥٤ م من أُسرة «شريفة» ذات نفوذ علمي وإدارى ، وتتوارث الإشراف على «نقابة الأشراف» ، ويرتفع نسبها إلى على بن أبي طالب .
 - « تعلم علوم العربية التقليدية والحديثة ... وأجاد التركية والفارسية .
- " اشتغل بالصحافة وهو فى الثانية والعشرين من عمره ، ثم أصدر بعد عامين صحيفة (الشهباء) ، أُولى الصحف العربية بحلب ، وبعد إغلاقها من قبل الأتراك أصدر صحيفة (الاعتدال) ، فلاقت نفس المصير.
- « احتل عدداً من المناصب الإدارية والاقتصادية الهامة فى الولاية ، واحترف التجارة فترة من الزمن ، كما كان مرجعاً للمحاماة فى القانون ، وعمل «عرضحالجياً » يحرر ظلامات المظلومين ضد الأتراك!!
- « دخل السجن مهماً بمحاولة اغتيال الوالى التركى ، وحكم عليه بالإعدام من القضاء التركى في حلب ، ثم برأته محكمة «بيروت» من تهمة الاتفاق مع دولة أجنبية ضد الدولة العثمانية .
- * هاجر سراً إلى مصر سنة ١٣١٧ هـ ١٨٩٩ م ، ونشر فصول كتابه (طبائع الاستبداد) في صحيفة (المؤيد) دون توقيع .
- « طبع بمصر كتابيه (أم القرى) و (طبائع الاستبداد) بعد أن أدخل عليها الكثير من التعديلات ، ونشرهما باسم مستعار : (الرحالة ك).
- « قام برحلة إلى المشرق ، زار فيها العديد من بلاد آسيا وأفريقيا الإسلامية ، ومات وهو يعتزم

القيام برحلة مماثلة إلى المغرب ، وكتب عن رحلته هذه كتاباً ضاعت أُصوله قبل أن يرى النور .

- عندما مات فى ٧ ربيع الأول سنة ١٣٢٠ هـ ١٤ يونيو سنة ١٩٠٢ م صادر مندوب من قبل السلطان التركى عبد الحميد أوراقه الخاصة التى حملت إلى السلطان ولم يظهر لها أثر فيما بعد ، وضمها أصول كتابين لم ينشراهما : (العظمة لله) و (صحائف قريش) .
- * يحسبه البعض داعية وحدة دينية ، بينا هو في عصره أنضج رائد من رواد الفكر القومي العربي الحديث .. ويعده الكثيرون نصيراً لقيام الحكومة الدينية بينا هو داعية لتمييز الدين عن الدولة ؟!
- * يضعه فكره الاجتماعي من الرواد الأوائل لدعاة الاشتراكية في تراثنا العربي الإسلامي الحديث .
- * عندما دفنه مشيعوه في مقابر «باب الوزير» بسفح «المقطم» كتبوا على قبره كلمة «الشهيد» لتشير بأصابع الاتهام إلى الأتراك العثانيين وطاغيتهم حينئذ السلطان عبد الحميد؟!.

مولود يتحدى الاستبداد:

كان ذلك قبل منتصف القرن الماضى ، وفى سنة ١٢٧٠ هـ ١٨٥٤ م على وجه التحديد ، وكانت خريطة العالم يومها شبيهة بها فى هذه الأيام ، فغى القارة الأوروبية كانت سلطة الإقطاع تتعرض لهزات عنيفة تزلزل كيانها ، وتبشر ببزوغ فجر جديد يفتح الطريق أمام مرحلة إنسانية متقدمة بالنسبة لتطور الإنسان ... وفى شرقنا العربي كان الاستعار التركى يبسط نفوذه الطاغى وسلطانه المظلم على أجزاء الوطن العربي .. كان السلطان الطاغية عبد الحميد يحكم فى «الآستانة» ، وكان مشيره ، شيخ الرجعية فى زمانه ، ومعذب جال الدين الأفغانى ، ومضطهد عبد الله النديم : «أبو الهدى الصيادى» ، يمد إصبع الرجعية ونفوذها فى ثنايا كل عقل يفكر ، وقلب يخفق ، عله يعوق تطور المجتمع ، ويمنع انعتاق الشعب ، وتحرر عقل يفكر ، وقلب يخفق ، عله يعوق تطور المجتمع ، ويمنع انعتاق الشعب ، وتحرر وترنو بحاستها الخيرة نحو أشياء غامضة ومبهمة ، تريد أن تصنع منها قيماً تجمع حولها الشعب لتخوض به معركة التحرير والخلاص .

وفى هذا الجو.. وفى مدينة «حلب» السورية ، وفى بيت من بيوت العلم والمجد ، ولد

صاحبنا عبد الرحمن الكواكبي .. فأبوه أمين الإفتاء في حلب ، ووالد أمه يشغل نفس المنصب الهام في أنطاكية ، والمدرسة التي تلتى فيها علوم اللغة والدين كانت تعرف : «بالمدرسة الكواكبية » ، وكانت على غرار الأزهر الشريف ... ولكن والده الشيخ احمد الكواكبي لم يكتف بمنهج هذه المدرسة في التعليم فأحضر لابنه من علّمه ، إلى جوار العربية ، الفارسية والتركية ، وأيضاً علوم المنطق والرياضة والطبيعة وغيرها من العلوم .

في مدرسة الحياة:

وكانت مشيئة الوالد أن يرى ابنه يتقلد المناصب الهامة والحيوية فى جهار الدولة ، فتولى منصب التحرير فى إحدى الصحف الرسمية ، ثم رأس كتاب المحكمة الشرعية ، ثم منصب المقضاء الشرعى ، وأخيراً أصبح رئيساً للبلدية ، ورعم الفوائد التى اكتسبها الكواكبى من هذه الفترة ، ورغم الخبرات العملية التى حصل عليها إلا أن طبيعته الحرة ماكانت لتسمح له بأن يعيش داخل جهاز دولة آل عثان .. فانسل من سلك الوظائف الحكومية ودخل بميدان التجارة ، وفى هذا الميدان تعلم الكثير والكثير من الخبرات .. لقد تعلم أخلاق المجتمع فى مدرسة المجتمع .. فى السوق !!

ولكن الأمة لم تعرف فى الكواكبى تاجراً ، كما عرفت فيه المفكر الحر ، والصوت الصادق الذى تتمثل فيه آمالها ، والذى يصدع بآلامها من قسوة وشقوة النظام .. وفى صحف «الفرات» و «الاعتدال» و «الشهباء» قرأ الشعب للمفكر الحر ، وأبصر خيوط النور تشير إلى باب الحرية ، وأيضاً أبصر هذه الحيوط السلطان عبد الحميد ، فعطل هذه الصحف ، وظن أنه قد عطل عند الكواكبى ملكة التفكير ، وبدد طاقات النضال .

«العرضحالجي .. المتهم!!»:

وتفتقت عبقرية صاحبنا عن حيلة بارعة حطم بها حصار السلطان الطاغية عبد الحميد ، فإذا كانت الصحف تصدر بقرار ، وتغلق بنفس القرار ، فليتصل الكواكبي بالجمهور اتصالاً مباشراً ، لا عن طريق التجارة ، وإنما عن طريق تحرير الشكاوى ضد الظلم ، وصياغة ظلامات الناس من جور الحكام ، ومن خلال صياغة الكواكبي لعرائض وشكايات المظلومين أدرك مدى البشاعة التي يعيش فيها السواد الأعظم من الناس ، وانطلق قلمه يصوّر هذه

البشاعة ، وأخذ عقله ولسانه يثير في الناس جوانب المقاومة وروح التحرر ، والأمل في الانتصار.

وأدرك جهاز الدولة خطورة عمل الكواكبي على النظام الاجتماعي لسلاطين آل عثمان ، . ولم يكن باستطاعة الرجعية أن تحرم على الكواكبي صياغة عرائض التظلم والشكوى للناس ، فقررت قرارها الخطير ، وعزمت على التفيذ .

وذات صباح علم الناس أن حاكم «حلب» «عارف باشا» قد زوَّر على الكواكبي «وثائق» تثبت اتصاله بدولة أجنبية !!! واتفاقه معها على تسليم مدينة حلب إليها ؟؟!! وأن الكواكبي قد أصبح خلف الأسوار في انتظار الحكم الذي بيته السلطان!! وانتظر الناس ... ولم يطل بهم الانتظار، فلقد صدر الحكم بالإعدام؟!..

ولكن الكواكبي لم يستسلم ، ولم يستسلم معه الأحرار ، وتحت ضغط الرأى العام ، استجابت السلطة الحاكمة ، وقررت إعادة محاكمته أمام محكمة «بيروت» ، وبرأت محكمة «بيروت» ساحة مفكرنا العظيم . . .

«هجرة إلى الأمصار .. والأفكار»:

وأدرك الكواكبي أن إقامته بالشام ستجعله في متناول يد الجهاز الرجعى لآل عثمان ، وأن هذا الجهاز قد قرر التخلص منه بأى ثمن وبأى شكل من الأشكال ، ولم يكن الكواكبي ممن يؤمنون بالإقليمية الضيقة ، ولا من الذين يربطون مصيرهم بمصير مدينة أو قطاع من مدن وقطاعات الوطن العربي الكبير ، فقرر أن يقوم بعدة رحلات ، وأن يجعل من هذه الرحلات مجالاً خصباً لرحلات خصبة في مجال الدراسة والتفكير .. فقصد مصر في سنة ١٣١٧ هـ مجالاً خصباً لرحلات يومئذ تحت حكم الخديوى عباس حلمي الثاني ، ولم يكن على وفاق تام مع السلطان ، وجعل هذا التناقض من مصر عاصمة وكعبة لكل المفكرين الأحرار ، ولجاعات العرب الثائرة ضد ظلم العثمانيين ، وفيها التقي الكواكبي بكوكبة من مفكري العرب وغيرهم أمثال محمد كرد على ، ومحمد رشيد رضا ، ورفيق العظم ، وعبد القادر المغربي ،

ومنذ ذلك التاريخ أصبحت مصر كعبة ومقراً لعبد الرحمن الكواكبي ، وإن كانت سياحاته قد شملت العديد من الأقطار ، فلقد زار إفريقيا الشرقية والجنوبية ، ودخل الحبشة

وسلطنة هرر والصومال ، وتعرف بشبه الجزيرة العربية ، وزار سواحل آسيا الجنوبية ، والهند ، وبلغ جاوة ، وطاف بالسواحل الجنوبية للصين . وهو وإن لم يسافر إلى أوروبا ، إلا أنه عاش أياماً وليالى ممتعة مع نفر من مفكرى الغرب فى كتاباتهم عن حضارة ومستقبل الإنسان . .

وكما غنى الكواكبي من قبل في «حلب» أغنيات التحرر والانعتاق ، فلقد عاد في القاهرة يسلك نفس الطريق .. وفي أنهر الصحافة المصرية خط قلم صاحبنا طريق التحرر والإصلاح لوطننا العربي ، وفي أنهر هذه الصحف خلف الكواكبي تعاليمه في الإصلاح ، تلك التعاليم التي بقيت لنا في كتابيه الخالدين «أم القرى» و «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» ... وفي الكتاب الأول سلك صاحبنا سلوك أفلاطون في المحاورات ، فتخيل ـ وقيل إن لها أصلا .حقيقيا _ جمعية سرية عقدت مؤتمراً لها في «مكة» «أم القرى» . . وضم هذا المؤتمر ثلاثة وعشرين مفكراً يمثل كل منهم دولة إسلامية أو أقلية إسلامية ، وناقش المؤتمرون داء «الأمة الإسلامية » ، فلم يجدوه شيئاً غير «الفتور » ، كما وجدوا علاج هذا الفتور في نهضة العرب وإعطاء قيادة الإسلام والمسلمين للأمة العربية. ومن المحاورات التي تضمنتها محاضر جلسات اجتماعات المؤتمرين تألف كتاب «أم القرى» .. ذلك الكتاب الذي طبع دون أن يوضع عليه اسم الكواكبي ، بل اكتنى فقط بوضع «اسمه السرى» الذي اختاره لنفسه في «الجمعية السرية» وهو (السيد الفراتي) . . !!! ونحن نلاحظ أن الكواكبي قد تناول في هذا الكتاب بالدرجة الأولى مشاكل وأدواء الفئات والكتل الشعبية ، وترك التركيز على نظم الحكم واستبداد الحكام لكتابه الآخر ، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» ذلك الكتاب الذي لم يستطع الكواكبي أيضاً أن يضع اسمه على غلافه فاكتنى بأن يكتب عليه هذه العبارة «محررها الرحالة ك»!!..وعند الكواكبي أن «الفتور» من جانب الجاهيرــالذي تناوله في كتابه الأول_ و «الاستبداد» من جانب الحكام _الذي تناوله في كتابه الثاني _ هما الأمران الأساسيان اللذان يسببان ذلك الحال الذي وصل إليه المسلمون .. وفي عبقرية فذة متقدمة يرسم الكواكبي للشعب طريق الخلاص.

«الإصلاح الشورى»:

ونحن عندما نريد أن نضع الكواكبي فى موضعه بين مفكرينا ، بل ومفكرى الإنسانية على وجه العموم ، فلا شك أننا سنلاقى بعض الصعوبات ، وخاصة ونحن بصدد الإجابة عن هذا السؤال : هل كان الكواكبي ثورياً ؟؟ أم كان إصلاحياً ؟؟ .. وهذه الصعوبة ناشئة من أن

الكواكبي عندما نقرأه فلن بجد فيه طابع العنف والثورية التي كانت مثلاً عند الفيلسوف الكبير جمال الدين الأفغاني ... وأيضاً فالكواكبي لم يكن يضع الحلول السطحية لمشاكل المجتمع ، كما يفعل ذلك جمهرة المفكرين الإصلاحيين ، بل إن حلوله في معظمها كانت تتناول جذر المشكلة ، وتريد أن تصل بها إلى طور جديد ، وتستهدف انتصار أحد القطبين المتصارعين داخل الظاهرة الاجتماعية المدروسة .. وأمام هذه المشكلة فإننا نرى أن الدقة في البحث تحتم علينا أن نقرر أن صاحبنا هذا كان أقرب إصلاحي إلى معسكر الثوار ، وأن منهجه في التفكير إنماكان منهج « الإصلاح الثوري » إن جاز ذلك التعبير.

ولقد عمل مفكرنا العملاق وفق هذا المنهج في كافة الميادين التي طرقها ، وككل المفكرين العهالقة كانت للكواكبي خطة في البحث لا تجعله أبداً يضل الطريق .. لقد آمن الكواكبي بأن «الاستبداد» هو العدو الذي عليه ألا يغفل لحظة عن تسديد سهام الفكر الحر لتصرعه ، وأن هذا «الاستبداد» يجب أن يحارب لاكشيء مجرد ، وفكرة لا تعرف التحديد ، وإنما يجب أن يحارب على ضوء علاقاته بالدين ... والديمقراطية ... والتطور ... وغيرها من ميادين الفكر والتطبيق ... فالاستبداد كالأخطبوط الذي يمد أطرافه في أنحاء عدة سواء في الفكر الإنساني ، أو في مجالات الحياة الأخرى التي يعيش فيها الإنسان .. وفي كل هذه المجالات سلّط الكواكبي الأضواء وأطلق أيضاً الكثير والكثير من السهام المستبداد (۱) .

«الاستبداد .. والدين »:

لقدكان لصاحبنا بصدد هذا الموضوع موقف واضح ومحدد لا لبس فيه ولا غموض ، لقد كان يؤمن بأن الدين الإسلامي برىء من القيم التواكلية ، ولابد من الرجوع إلى أصوله ، وتجديد تعاليمه ، كي نخلصه من آفات القيم الفاسدة ، وتراكم الخرافات . فهو يرى أن : «القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوى» . (٢)

وهو لذلك يدعو لشن هجوم ساحق ضد هذا الضلال وتلك الخرافات ، يدعو إلى ذلك لا المسلمين فقط ، وإنماكل سكان الشرق ، وهو عندما يتحدث إلى أصحاب الديانات ، نرى تسامحه يبلغ الذروة ، ويتجلى فى ترتيبهم حسب كثرتهم العددية فى بلاد الشرق ،

⁽١) انظر الدراسة المستفيضة التي قدمنا بها لأعمال الكواكبي الكاملة ــ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م ص ١ ــ ١٠٧.

⁽٢) طبائع الاستبداد ص ١٩.

لاحسب عواطفه تجاه الأديان، استمع إليه وهو يتحدث فيقول: «ما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين، ومسلمين، ومسيحيين، وإسرائيليين، وغيرهم إلى حكماء يجددون النظر فى الدين، فيعيدون النواقص المعطلة، ويهذبونه من الزوائد الباطلة، عما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البرىء (۱۱) «نعم لقد كان هذا هو موقف الكواكبي من العلاقة بين الاستبداد والدين، بل لقد بلغ الكواكبي مرتبة أكثر تقدماً من هذه عندما حدد بوضوح أن جانب المعاملات فى الدين هو الذى يركز المستبد لإفساده، فهو يرى أن: «الاستبداد. مفسد للدين في أهم قسميه، أى الأخلاق. وأما العبادات منه فلا يمسها لأنها تلائمة فى الأكثر»! (۲) لقد كان حكمه صائباً، بقدر ماكان عاماً وشاملاً لكل الأديان، وبقدر ماكان متساعاً فى نظرته لمحتلف الأديان وفئات المؤمنين، فهو والذى أبصر منذ نحو فرن من الزمان أصبع الاستعار خلف الزعامات الطائفية فى وطننا العربي، وذلك يوم أن وقعت فى حلب والشام ولبنان أحداث طائفية دامية سنة ١٨٦٠م ١٨٧٧ هـ، وذلك يوم أن وقعت فى حلب والشام ولبنان أحداث طائفية دامية سنة ١٨٦٠م ١٨٧٧ هـ، فقال الكواكبي يومها إن هذه الحوادث لم تكن «متولدة عن تعصب ديني أو جنسي وقومي) – بل عن غرور جاعة بالانجليز وجاعة أخرى بنابليون الثالث»!!

ولكن .. ما هو الحل الذي يضعه الكواكبي ؟؟ إنه لا يتباكى على الأخلاق التي ضاعت ، والأيام التي خلت ولن تعود!! ، وإنما هو يرفع شعار الإصلاح والتطهير في مجال العقائد الدينية ، وحتى يحدث ذلك لابد من حرية البحث ، والبحث العلمي .

الاستبداد .. والتربية :

وميدان التربية ، كما يراه الكواكبي ، من أهم الميادين التي يصوب إليها المستبد سهام ظلمه واستبداده ، ولذلك أعطاها مفكرنا العربي قسطاً وافراً من الاهتمام .. لقد نادى بالتربية الهادفة ، والتي يضمن صاحبها ثمارها الناضجة ، تلك الثمار التي لابد وأن تفك العقول الخرافي ..

وهو لا يرى فى التربية السطحية والنظرية خطراً على الاستبداد والمستبدين ، فيدعو للعمق في التفكير ، ويطلب من شعبه أن يسلك سبيل العلوم العملية ، سبيل التخصص ، سبيل

⁽١) طبائع الاستبداد ص ٨٣.

⁽٢) طبائع الاستبداد ص ٨٥ و ٨٦.

الفكر الذى ينخر أعمدة العروش التى يتربع عليها المستبدون .. فهو يرى : «أن من الغرارة توهمنا أن شؤون الحياة سهلة بسيطة ، فنظن أن العلم بالشىء إجهالاً ، ونظرياً ، بدون تمرن عليه ، يكنى للعمل (١) به » ، وهو يؤكد أن العاقل من يتخصص بعمل واحد ثم يجاوب نفسه عن كل شىء غيره : «لا أدرى ولا أقدر» . (٢)

بل لقد بلغ مفكرنا العملاق قة المجد عندما لمس إحدى الحقائق الهامة فى مجال التربية بالنسبة لأى شعب من الشعوب ، فهو يرى فى الإنسان كائناً اجتماعياً ، يؤثر ويتأثر بالمجتمع الذى يعيش فيه ، ولذلك فلابد وأن تكون التربية اجتماعية ومرتبطة بظروف الحياة ، لا أن يكون الإنسان فى واد ، ومناهج التربية فى واد آخر ، ففى مرحلة تاريخية تعيش فيها قيم معينة ، لا يمكن إغفال هذه القيم عند وضع المناهج التربوية ، ومن هذه الحقيقة التى لمسها الكواكبى نستطيع أن نضع يدنا على حقيقة أخرى أدركها ذلك المفكر العظيم ، ألا وهى العلاقة بين الفكر والمجتمع ، وحقيقة أن المجتمع هو ينبوع ومصدر الأفكار التى ينتجها عقل الإنسان .. وإلى جوار هذه الحقائق يؤكد الكواكبى أن التلقين وحده ليس الأسلوب الأمثل للتربية ، فلابد من النشاط الذاتي للإنسان ، ولابد من قدرته الإبداعية مع عمليات التلقين التي يجب فلابد من المرتبة الثانية ، استمع إليه وهو يقرر هذه الحقائق فيقول : «لابد أن تصحب التربية ، من بعد البلوغ ، تربية الظروف المحيطة ، وتربية الهيئة الاجتماعية ، وتربية القانون ، أو السياسي ، وتربية المإنسان نفسه . » (")

وإن تكن هناك جوانب سلبية فى موقف الكواكبى تجاه موضوع التربية ، فهى تلك الجوانب التى دفعته إليها شدة حساسيته بالنسبة لموضوع الحرية حتى بلغ ذلك حداً يقرر معه أفكاراً لا تتناسب ولا تتفق مع آرائه غلى وجه الإجهال .. فهو يطلب من الآباء المستعبدين ألا يعلموا أولادهم حتى لا تزداد حساسيتهم فيتألمون أكثر من المظالم التى تقع على طبقاتهم الاجتاعية المضطهدة من قبل الأتراك والمستعمرين الغربيين !! وبدلاً من أن يسير مع الحقائق التي أكدها هو فى أكثر من مجال ، والتى ترى فى التربية معولاً يقوض حكم المستبدين ، نواه فى لحظة من لحظات ضعفه يقول : «ليت شعرى لماذا يتحمل الآباء الأسراء مشاق التربية ، وهم إن نوروا أولادهم جنوا عليهم بتقوية إحساسهم ، فيزيدونهم شقاء ، ويزيدونهم بلاء ،

⁽۱) أم القرى ص ١٢٣.

⁽٢) أم القرى ص ١٢٤.

⁽٣) طبائع الاستبداد ص ٨٦.

ولهذا لا غرو أن يختار الأسراء ، الذين فيهم بقية من الإدراك ، ترك أولادهم تجرفهم البلاهة إلى حيث تشاء»!! (١)

وكان الأولى بالكواكبي أن يدرك أن هؤلاء «الأسراء» المستضعفين، لا يختارون البلاهة لأولادهم بسبب ، بقية من الإدراك» لديهم، وإنما بسبب ضيق ذات اليد التي تقف حائلاً بينهم وبين تعليم الأولاد.. وعلى كل فهى نقطة محسوبة على مفكرنا العملاق.. مفكرنا الذي اهتم اهتماماً بالغاً بالتربية والتعليم.. والذي حدد بدقة ما هي العلوم التي يراها سهاماً في صدور المستبدين، أما إذا فهم موقفه هذا وعبارته تلك على أنها إمعان في الإثارة والاحتجاج ضد الاستبداد، فإن موقفه هنا يصبح مستكملاً لعناصر الاطراد والانسجام.

الاستبداد .. والسلوم:

إن الجدل الذي يثور اليوم حول ضرورة اشتراك العلماء في تقرير مصير الإنسانية ، ووجوب تحملهم مسؤولية الأعال التي يقدمونها بين يدى الإنسانية ، إن هذا الجدل حول هذه الضرورة أو عدمها ، نرى الكواكبي قد حدد منه موقفاً منذ عشرات السنين ، فهو لا يرى ضرورة مشاركة العلماء في خضم الحياة وحسب ، ولا يبصر فقط مسؤوليتهم تجاه مكتشفاتهم وأبحاثهم عندما توضع في التطبيق ، ولكنه أكتر من ذلك يضع العلماء ، ويطلب منهم ، أن يكونوا في مقدمة صفوف المناضلين دفاعاً عن الحرية ، وضد الاستبداد والمستبدين .. إن الكواكبي يقول : «المستبد عاشق للخيانة .. والعلماء عواذله»!! .. ومن هذه العبارة الطريفة ، والحاسمة الدلالة أيضاً ، يحدد الكواكبي مكان العلماء من معركة الإنسان ضد أعداء التقدم والحرية والرخاء .

وإذا كانت هذه هى مسؤولية وتبعات العلماء ، فإن العلم عند الكواكبى نوعان ، علم لا يهتم المستبد بمقاومته ، لأنه لا يرى فيه ضرراً على جبروته وصروح طغيانه ، أو يراه فى خدمة هذا الجبروت وذلك الطغيان .. وعلم آخر يرى فيه المستبد ، كما يرى فيه الشعب ، قوى مادية تتحرك وتزحف لتضع حداً ونهاية لهذا الجبروت وذلك الطغيان .. فنحن مثلاً نرى :

⁽١) طبائع الاستبداد ص٩٣.

«المستبد لا يخشى علوم اللغة المقومة للسان إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حماس تعقد الألوية ، أو سحر بيان يحل الجيوش» . (١) .

ولكن .. عندما تكون العلوم أكثر التصاقاً بحياة الشعب ، وأقدر على كشف الحوانب المشرقة والمظلمة في هذه الحياة ، وأكثر فعالية في مساعدة نضال الجاهير من أجل التحرر والتقدم ، كلماكانت كذلك ، كانت أكثر أهمية لحياتهم ، وأكثر خطراً على المستبدين ، وأكثر استهدافاً لسهام الطغاة وأعداء الإنسان ... «نعم ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية ، وحقوق الأمم ، وسياسة المدنية ، والتاريخ المفصل ، والحطابة الأدبية ، وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم ، المبسقة للشموس ، المحرقة للرؤوس .. المستبد لا يخاف من العلوم كلها ، بل من التي توسع العقول ، وتعرف الإنسان ما هو الإنسان ، وما هي حقوقه ، وهل هو مغبون ؟ وكيف الطلب ؟ ، وكيف النوال ؟ وكيف الخفظ ؟ » . (٢)

على أن الكواكبي لم يكن فقط نصيراً لحرية الفكر والعلماء ، بالمعنى الذي لا يتعدى مفهوم الحرية الفردية الضيقة ، فلقد كان مفكرنا العربي يبصر قيمة العلم على ضوء فعاليته في المجتمع وبالتالى على ضوء مدى انتشار حقائقه وقضاياه وسط أوسع الكتل الشعبية والفئات والطبقات .. فهو يرى أن المستبد في جانب ، والعلماء في جانب آخر ، وبينها صراع على قيادة الجاهير ، وبقدر نجاح العلماء في قيادة الشعب يكون خطرهم وخطر علمهم على الاستبداد والمستبدين .. فكأنما الكواكبي كان يرفع منذ عشرات السنين شعار اليوم ، وهو «العلم للملايين»!! .. استمع إليه وهو يقرر هذه الحقيقة : «يسعى العلماء في نشر العلم ويجتهد المستبد في إطفاء نوره ، والطرفان يتجاذبان العوام ، ومن هم العوام ؟؟ .. هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا ، وإذا خافوا استسلموا ... وهم الذين متى علموا قالوا ، ومتى قالوا فعلوا ..»

الاستبداد .. والاقتصاد :

لقد دعا الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد (ص ٥٩) إلى تحديد الملكية الزراعية ، ووضع حد أقصى للمبلغ الذي يباح للفلاح أن يقترضه حتى لا يفترس أرضه المرابون .. وهو

⁽۱) طبائع الاستبداد ص ۲۹. ۳۰. (۲) طبائع الاستبداد ص ۲۹. ۳۰.

يرى أن الإسلام قد ترك : «معظم الأراضى الزراعية ملكاً لعامة الأمة يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط ، وليس عليهم غيرالعشر والخراج ، الذى لا يجور أن يتجاوز الخمس لبيت المال» . (١)

ومن ذلك نقرر ، ونحن على ثقة من صحة ما نقرر ، بأن الكواكبي كان نصيراً للفلاحين وعدواً للإقطاع .

فهل كان نصيراً للاحتكار واستبداد رأس المال ٢٢ .. كلا .. لم يكن الكواكبي من هؤلاء .. فهو الذي يرى : «أن رجال البشر تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظالمة ... »

وهو يرى: «أن أهل الصنائع النفسية والكمالية والتجار الشرهين، والمحتكرين، وأمثال هذه الطبقة، ويقدرون بواحد في المائة، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع أو الزراع، وهذه القسمة .. جاء بها الاستبداد السياسي (٢) » .. ويضرب الكواكبي على ذلك مثلاً، حيث سلط الاستعار الانجليزي على مستعمرة «إيرلانده»: «ألف مستبد مالى من الانكليز ليتمتعوا بثلثي أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرة ملايين من البشر الذين خلقوا من تربة إيرلنده (٣) .. » إن الرجل الذي يقف هذا الموقف من هذه القضايا وأمثالها لا يمكن أن يكون داعياً من دعاة الاحتكار واستبداد رأس المال.

وإذا كانت الاشتراكية العلمية لم تكن حتى ذلك التاريخ قد جاءت أفكارها إلى بلاد الشرق العربى ، ولا تشرّب بها المفكرون العرب ، وإذا كان التطور الاجتماعى للشعب العربى يومئذ ، ودرجة السلم الاجتماعى التى وصل إليها كانت لا تزال فى مرحلة النضال ضد قوى الإقطاع ، إذا كان الأمركذلك ، فإن كل الدلائل تشير إلى أن الكواكبي كان صاحب نزعة من نزعات الاشتراكية الإسلامية ، وكان كثيراً ما يحاول تدعيمها عن طريق ضرب الأمثلة عن حياة المجتمع الإسلامي الأول ، وروح النصوص القرآنية وبعض الأحاديث .

فالسياسة الإسلامية زمن الحلفاء الراشدين كانت فى نظر الكواكبى «نيابية اشتراكية ، أى ديمقراطية تماماً» ، وذلك هو النموذج الذى يعتمده مفكرنا الكبير سابقة تاريخية يجب أن نستلهم روحها وكلياتها لنسترشد بها ونحن نبنى مجتمعنا الجديد ، لأنها هى الفترة التاريخية الوجيزة التى «اتحدت فيها إدارة الدين بإدارة الملك» . وذلك لأن «هؤلاء الحلفاء الراشدين

⁽١) طبائع الاستبداد ص٧٥.

⁽٢) طبائع الاستبداد ص ٥٤.

⁽٣) طبائع الاستبداد ص٥٨.

فهموا معنى القرآن وعملوا به واتخذوه إماماً ، فأنشأوا حكومة قضت بالتساوى حتى بيهم أنفسهم وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها ، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية ، وحالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد وفي حضانة أم واحدة » (١) .

وبعبقرية فذة يفسر الكواكبي السر في دعوة القرآن إلى «معيشة الاشتراك العمومي» هذه ، ويبين كيف أن هذا النوع من أنواع المعيشة هو الطبيعي المتلائم مع سنن الكون وقوانين الطبيعة ، وأن الفردية المطلقة لا وجود لها ، لأنها ضد نظام الكون وسنن الحياة ، ومن ثم فإن نمط المعيشة الفردي ، غير الجماعي ، إنما هو انتكاس بطبيعة الحياة ، فضلاً عن أنه عداء صريح لأسباب تقدمها ، فيتحدث حديث الفيلسوف العالم عن «أن الاشتراك هو أعظم سنن الكائنات ، به قيام كل شيء ماعدا الله وحده ، به قيام الأجرام السهاوية ، وبه قيام المواليد ، به قيام حياة العالم العضوى ، به قيام الأجناس والأنواع ، به قيام الأم والقبائل ، به قيام العائلات وأعضاء الجسم ، نعم ، فيه سر تضاعف الحياة ، وفيه سر تضاعف القوة بنسبة ناموس (قانون) التربيع ، فيه سر تجديد الاستمرار على الأعمال التي لا تني بها أعار الأفراد ، نعم ، المسر كل السر في نجاح الأمم المتمدنة » . (١)

فهو يفتح عيون الناس على مجموعة من الحقائق العلمية ، طبيعية وفلكية ورياضية وبشرية واجتماعية ، والتي تنطق كلها بأن «معيشة الاشتراك العمومي» إنما هي الثمرة المنطقية لكل ما هو طبيعي وعادل في هذه الحياة ، وكأنما هو في ذلك يستخدم المنطق القرآئي البسيط والمعجز عندما يخاطب الناس متسائلاً فيقول : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) (٣) ؟؟ !

مصادر الثروة .. الربح ؟ أم العمل ؟؟ :

وبعد أن يتحدث الكواكبي هذا الحديث ، الذي هو ذخيرة في الأدب السياسي الاشتراكي العربي ، والذي يضارع الروائع التي كتبت في الاشتراكية ، نراه يتتبع بدقة وأناه تلك المصادر التي أثرت عن طريقها هذه الأقلية التي استخدمت الصدفة التي أعطتها العصبية في جمع المال ، فنراه ينفي نفياً قاطعاً أن يكون تحصيل هذه الثروات بطريق عادل وشريف ،

⁽١) طبائع الاستبداد ص١٩.

 ⁽۲) المصدر السابق ص ۲۱.

⁽٣) الذاريات. ٢١.

وذلك لأن «تحصيل الثروة فى عهد الحكومة العادلة عسر جداً ، وقد لا يتأتى إلا من طريق المراباة مع الأمم المنحطة أو التجارة الكبيرة التى فيها نوع من الاحتكار ، أو الاستعار فى البلاد البعيدة ، مع المخاطرات . » (١)

وفى حديثه هذا ، إلى جانب دلالته الاجتاعية ، التى تعنينا هنا ، لمسة عبقرية لعمليات النهب الاستعارى التى كانت تتم فى عصره من قبل الإمبريالية للشعوب المستعمرة فى آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية ، فيقدم لنا تفسيراً علمياً حديثاً لحكمة تحريم القرآن للربا عندما يقول إن «الشرائع السهاوية كلها ، وكذلك الحكمة السياسية ، والأخلاقية ، والعمرانية ، حرمت الربا بقصد حفظ التساوى والتقارب بين الناس فى القوة المالية ، لأن الربا هو كسب بدون مقابل مادى ، ففيه معنى الغصب ، وبدون عمل ، ففيه الألفة على البطالة المفسدة للأخلاق ، وبدون تعرض لحسائر طبيعية كالتجارة والزراعة والأملاك ... بالربا تربو الثروات فيختل التساوى بين الناس » . (٢)

فهل هناك أدلة إدانة للرأسمالية تقدمها أحدث النظريات العلمية فى الاشتراكية ، أجود وأعمق من هذه التى قدمها الكواكبى ؟؟ والتى جعل فيها تحريم الربا ، الذى أجمعت كل الشرائع والقوانين على تحريمه ، إنما هو لنفس الأسباب التى تمثل طريق الربح الرأسمالي الاستغلالي ، ونمط الحياة التى يحياها الرأسماليون ، بل والإقطاعيون الذين يعيشون على ربع الأطيان .

ذلك لأن الكواكبي كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن العمل الإنساني هو أشرف شيء يمكن أن يتحلى به الإنسان ، بل لقد رآه معيار إنسانية الإنسان عندما تحدث عن «أن البشرية هي العلم.. وأن القضاء والقدر هما السعى والعمل» (٦) ، ومن ثم فإن «الإنسان لا يكون إنساناً مالم تكن له صنعة مفيدة تكنى معاشه باقتصاد ، لا تنقصه فتذله ، ولا تزيد عليه فطغيه . » (١)

بل وربما غالى الكواكبي في تقديره للعمل ، والعمل اليدوى بالذات ، كرد فعل لاحتقار الكثيرين له ولأصحابه ، فتحدث عن تفضيل الناس «للكناس» على «الحجام» ، «لأن

⁽١) المصدر السابق ص ٤٦.

⁽٢) المصدر السابق ص ٤٨.

⁽۳) (أم القرى) ص ١٨٤.

⁽٤) (طائع الاستبداد) ص٥٢.

صنعته أنفع للجمهور ، وكذلك صانع الخبز أفضل من ىاظم الشعر! (١١) » ، وهي مبالغة معلومة السبب ، فضلاً عن أنها مغضبة للشعراء؟! .

أما هؤلاء الذين يريدون أن يجردوا حياتهم من شرف العمل ، ليعيشوا عالة على غيرهم ، فعنهم يقول مفكرنا الكبير: إن «من لا يصلح لوظيفة ، أو لا يقوم بما يصلح له ، بل يريد أن يعيش كلا عليهم (أى على العاملين) لا عن عجز طبيعى ، (يكون) حقيراً يستحق الموت لا الشفقة » . (٢)

«الكواكبي ... والعمال والفلاحون والمثقفون»:

بل إننا لنعجب كل الإعجاب عندما نجد أن تلك الدعوة التي لا تزال موضع جدل ونقاش كبير، والحاصة بالمعسكر الفكرى الذي يجب أن ينتمى إليه المفكر، نجد هذه الدعوة قد طرقها الكواكبي، وبجده قد اختار معسكر العاملين الذين يصنعون الحياة ، بل وعلى وجه التحديد معسكر «المثقفين والفلاحين والعال» وهذه كلمات الكواكبي التي كان يستقرئ فيها المستقبل ويحدد بها مكان المثقف العربي ، عندما يتحدث عن أن الإنسان الراقي «قد يترفع عن الأمارة ، لما فيها من معنى الكبر، وعن التجارة لما فيها من التمويه والتبذل، فيرى الشرف كل الشرف في القلم ، ثم في المحراث ، تم في المطرقة ! » . (٣)

وهو يقول هذا وهو الذي مارس التجارة زمناً طويلاً ، وعمل بجهاز الدولة ، فخبر مثل هذه المهن والأعال ، وهو كذلك سليل الأسرة «الشريفة» ووريث الحسب والنسب والجاه .

«شروط التّمَوّل»:

وإذا كان هذا هو نصيب البطالة أو التبطل ، والكبر والتبذل والتمويه ، كنـمط حياة للأثرياء والمرابين ، من فكر الكواكبي وسياط كلماته ، فإن نصيب الاحتكار ، كطريق للإثراء هو الآخر جدير بالملاحظة والاعتبار.

⁽١) المصدر السابق ص ٩٠.

⁽۲) المصدر السابق ص ۹۰.

⁽٣) المصدر السابق ص ٩١.

وهو يتحدث عن الوسائل التي ترضاها «الإسلامية» طرقاً للتّموُّل وتحصيل الثروة ، والشروط التي يجب أن تتوافر في هذه الطرق حتى تستقيم مع الحياة الإسلامية فيقول: «إن التمول ... محمود بثلاثة شروط ... الأول : أن يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال ، أى بإحرازه من بذل الطبيعة ، أو بالمعاوضة ، أو في مقابل عمل ، أو في مقابل ضان ، والثاني : ألا يكون في التمول تضييق على حاجيات الغير ، كاحتكار الضروريات ، أو مزاحمة الصناع والعال الضعفاء أو التغلب على المباحات ، مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها مجرحاً لكافة مخلوقاته ، وهي أمهم ترضعهم لبن جهازاتها ، وتغذيهم بثمراتها ، وتأويهم في حضن أجزائها ، فجاء المستبدون الظالمون الأولون ووضعوا أصولاً لحابتهم من أبنائها ، وحالوا بينها ... هو ألا يتجاوز المال قلر الحاجة بكثير» . (١) .

وليست طرق التبطل والمراباة والاحتكار هي التي تحظى فقط بهجوم الكواكبي وتجريحه ، بل إن تمرتها أيضاً ، وهي تكوين طبقة من الأغنياء والأثرياء ، نراها محل هجوم أيضاً من المفكر العملاق ، فهو يرى في وجود طبقة من الأثرياء في مجتمع من المجتمعات دليل مرض وتخلف لا عامل صحة وتقدم ، وظرفاً مواتياً للاستبداد ، لا عوناً لهذا المجتمع على الحرية والانطلاق لأن «الأغنياء ربائط المستبد ، يذلهم فيئنون ، ويستدرهم فيحنون ، ولهذا يوسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنياؤها» . (٢)

وما ينطبق على مجتمع من المجتمعات ينطبق على حضارة من الحضارات ، بل وعلى القارة بأسرها ، فأوروبا المتمدنة الغنية العاتية ، صاحبة البريق واللمعان في عصر الكواكبي ، يراها «مهددة بشرور الفوضويين بسبب اليأس من مقاومة الاستبداد الماني فيها » (٣) .

«الكواكبي والثروة العامة»:

فإذا ما جاء الحديث عن «الثروة العامة» في إنتاج الكواكبي أحسسنا أننا بإزاء نضوج عبقرى نستعين على تقديمه ، تفاديًا لتهمة المبالغة والتزيد ، بعدد من النصوص ، وذلك لأن الدهشة والانهار ستسرع بالإنسان إلى الشك في المبالغة والتزيد على الرجل ، أو النفخ

⁽١) المصدر السابق ص ٤٧ ـ ٤٨.

⁽٢) المصدر السابق ص ٥١.

⁽٣) المصدر السابق ص٥٠.

والتضخيم لآرائه في هذه الموضوعات ، ومن ثم فليس سوى نصوصه هو حكماً ومعياراً نُشهدها على عبقريته الفذة في مثل هذه الميادين.

فهو بعد أن يتحدث عن أن «المال يُستَمَدّ من الفيض الذي أودعه الله تعالى في الطبيعة ونواميسها ، لا يملك ، ولا يتخصص بإنسان إلا بعمل فيه أو في مقابله(١١) » . نراه يروى كيف «تركت الإسلامية معظم الأراضي الزراعية ملكاً لعامة الأمة ، يستنبتها ويتمتع مجيراتها العاملون فيها فقط » . (٢)

كما يتحدث عن أن ظروف العصر ، ودواعي الاهتمام بتحقيق الاستقلال الحقيق إنما تفرض الاهتمام بتنمية حجم الثروة العامة في الأمة ، إذ «لم تكن قديماً أهمية للثروة العمومية ، أما الآن وقد صارت المحاربات محض مغالبات علم ومال فأصبح للثروة العمومية أهمية عظمي الأجل الحفاظ على الاستقلال» . (٣)

فهو هنا يتحدث عن أن الحفاظ على الاستقلال لابد وأن يستلزم تنمية الثروة العمومية فى الأمة ، وتزايد حجمها ، كأعمق ما يتحدث به اليوم مفكر يدرس احتياجات الأمم الناهضة حديثة الاستقلال ، التي يتربص بها الأعداء الذين يغالبونها بحروب ومكائد قائمة على العلم والمال .

«ملكية للشعب ؟ . . أم رأسمالية للدولة ؟؟ » :

بل وقضية أخرى ربما كان تناول الكواكبي لها أكثر غرابة وأدعى إلى العجب والإعجاب ، وهي تلك التي يتحدث عنها بعضنا اليوم كقضية حديثة مستحدثة ، عندما يفرق الاشتراكيون بين الثروة العامة والملكية العامة وبين ملكية الحكومة ورأسمالية الدولة ، فيدعون للأولى ، ويرونها جوهر البناء الاشتراكي ، على حين يرون في الثانية مجرد خطوة إلى الأمام في التنظيم الاقتصادى ، وإن لم تكن بناء اشتراكياً بحال من الأحوال .

عالثروة العمومية التي كان الكواكبي من أنصارها ، إنما كان يعني بها الثروة المملوكة

⁽١) المصدر السابق ص ٤٦.

⁽٢) المصدر السابق ص ٤٧.

⁽٣) المصدر السابق ص ٥١ ، ٥٢ .

للمجموع والمخصصة للكافة ، لا التي تملكها الحكومة ، ويستمتع بثارها جهاز الدولة ، فهو يتساءل عن مكان «الحكومة» من هذه الثروة العمومية ومركزها من السلطة والتصرف والتحكم في هذه الثروة فيقول : «هل للحكومة صفة المالكية ؟؟ أو صفة الأمامة والنظارة على الأملاك العمومية مثل الأراضي والمعادن والأنهار والسواحل والقلاع والمعابد والأساطيل والمعدات ؟؟ هل للحكومة التصرف في الحقوق العامة المادية والأدبية كما تتساء بذلاً وحرماناً ؟؟ أم تكون الحقوق محفوظة للجميع على التساوى والشيوع ، أو موزعة على الفضائل والبلدان والصفوف والأديان بنسبة عادلة ؟؟» (١)

وهو بهذا يضيف إلى البناء الذي أقامه حول الاشتراكية لمسات عبقرية تعطى هذا البناء القدر العظيم من الأصالة التي تستحق أعمق مشاعر التقدير والإعجاب.

الاستبداذ .. والديمقراطية :

والديمقراطية لا تعنى عند الكواكبي بجرد لفظ تضلل به الجاهير، أو يردد ذكره في الدساتير.. ولا مجرد علاقات بين الناس في داخل المجتمع الواحد .. بل إنها لديه تشمل كذلك العلاقة بين الأمم والحكومات .. ولقد كان الكواكبي بحق مرآة لعصره ، فهو يدعو في نظام الحكم الداخلي إلى أسلوب الإدارة الديمقراطية الحرة ، ويحذر من أن «يدخل على الناس أن لاستبداد حسنات مفقودة في الإدارة الحرة ، ويسلمون له بها» (٢) وهو إنما يريد بذلك القضاء على خوافة «المستبد العادل» ، بمعناها الذي شاع في زمنه ، والذي حاول البعض ورراً ــ أن ينسبها إلى الفيلسوف الكبير جال الدين الأفغاني .. وهو يعدد سمات الأمة الحرة ، كا يراها حيث يقول : «أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة ، والتأليف ، والمطبوعات ، مستثنية القذف فقط .. ورأت أن تحمّل مضرة الفوضي في ذلك خير من التحديد ، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد ، يختقون بها عدوتهم الطبيعة ،أي الحرية ، وقد حمى القرآن قاعدة الإطلاق بوضعه قاعدة (ولا يضار كاتب ولا شهيد) (١) .. وهذه الأمم الموفقة خصصت منها جاعات باسم مجالس نواب ، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية ، وذلك منطبق تماماً على ما أمر به القرآن الكريم في آية (ولتكن على الإدارة العمومية السياسية ، وذلك منطبق تماماً على ما أمر به القرآن الكريم في آية (ولتكن

⁽١) المصدر السابق ص ٩٤، ٩٥.

⁽۲) طبائع الاستبداد ص ۷۰.

⁽٣) البقرة: ٢٨٢.

منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) (١) وفي كالة هذه الآية ، وهي : (وأولئك هم المفلحون) من التبجيل ما يحمل نفوس الأبرار على تحمل مضض القيام بهذه الوظيفة الشريفة في ذاتها الممقوتة طبعاً عند المستبد وأعوانه . «٢)

ولم تكن الديمقراطية عند الكواكبي فقط إدارة حرة . ومجلساً للنواب ، وحرية للخطابة والكتابة والمطبوعات، وإنما كانت أيضاً موقفاً متحرراً من العلاقة القائمة بين الرجمال والنساء .. فهو يستنكر أن يكون البشر ، المقدر مجموعهم بألف وخمسائة مليون ، نصفهم كُلّ على النصف الآخر، ويشكل أكترية هذا النصف: نساء المدن» (٣) .. وهو يتصدى في صدق وبراعة للرد على الذين يدعون لجهالة النساء دفاعاً عن الطهر والعفاف !! فيقول: "إن لانحلال أخلاقنا سبباً مهماً .. يتعلق بالنساء ، وهو تركهن جاهلات على خلاف ماكان عليه أسلافنا ، حيث يوجد في نسائنا كأم المؤمنين عائشة ، رضي الله عنها ، التي أخذنا عنها نصف علوم ديننا ، وكمثات من الصحابيات والتابعيات راويات الحديث والمتفقهات فضلاً عن أُلوف من العالمات والشاعرات اللاتي في وجودهن في العهد الأول ، بدون إنكار ، حجة دامغة ترغم أنف غيرة الذين يزعمون أن جهل النساء أحفظ لعفتهن ، فضلاً عن أنه لا يقوم لهم برهان على ما يتوهمون حتى يصح الحكم بأن العلم يدعو للفجور وأن الجهل يدعو للعفة .. نعم .. ربماكانت العالمة أقدر على الفجور من الجاهلة ، ولكن الجاهلة أحسر عليه من العالمة . ثم إن ضرر جهل النساء وسوء تأثيره في أخلاق البنين والبنات أمر واضح غني عن البيان» .. (١٠) وكما كانت للكواكبي تلك النظرة المتقدمة التي تعطى المرأة ما للرجل من حقوق سياسية واجتاعية .. فلقد كانت له نظرة متقدمة أيضاً للعلاقة بين الطبقات ، والفوارق بين هذه الطبقات .. ومعنى هذا أن الكواكبي لم يكن يرى في الديمقراطية نظاماً سياسياً فحسب ، بل ونظاماً اقتصادياً ، لقد كان يرى فيها نظاماً معادياً للاستغلال .

إن الكواكبي يخاطب الشعب بهذه العبارة : «ما هذا التفاوت بين أفرادكم وقد خلقكم ربكم أكفاء في البيئة ، أكفاء في القوة ، أكفاء في الطبيعة ، أكفاء في الحاجات ، لا يفضل بعضكم بعضاً إلا بالفضيلة ، لا ربوبية بينكم ولا عبودية ، والله ليس بين صغيركم وكبيركم

⁽١) آل عمران: ١٠٤.

⁽٢) طبائع الاستبداد ص ٧٣ . ٧٤ .

⁽٣) طبائع الاستبداد ص ٥٣.

⁽٤) أم القرى ص ١٢٦.

غير برزخ من الوهم! » . (١) وهو يرى فى الديمقراطية نظاماً يحرر ضمير الإنسان ووجدانه . فيؤذّن فى قومه : «متى تستقيم فاماتكم ، وترتفع من الأرض إلى السماء أنظاركم ، وتميل إلى التعالى نفوسكم ، فيستقل كل إنسان منكم بذاته ، ويملك إرادته واختياره ؟؟!!.» (٢)

أما الديمقراطية كعلاقة بين الأمم والشعوب فلقد تمثلت فى موقف الكواكبى ، كصوت للسعب العربى فى مضاله ضد ظلم الأتراك ، ومحاولاتهم إلغاء خصائصنا القومية وطابعنا العربى فى كل شؤون الحياة وفروعها .. وهو يطلق هذه العبارة التى ذهبت مثلاً يعبر عن الصراع العربى التركى : «ثلات خلقن للجور والفساد : القمل ، والترك ، والجراد»!! (٢)

على أن هجوم الكواكبي لم يكن قاصراً فقط على الاستبداد التركبي ، فلقد أبصر يومئذ زحف الاستعار الغربي ليرث دولة الرجل المريض ، كما عاش في مصر وهي ترزح تحت نير الاحتلال الانجليزي ، فهو يستثير الهمم ضد أن يكون للوطن حاكم غريب عن أبنائه ، لم تنبته أحشاء هذا الوطن ، ولا صلة ، سوى الظلم ، تجمعه بالمحكومين ، فإذا «كان البستاني أو الحطاب غريباً لم يخلق من تراب تلك الديار ، وليس فيها له فخار ، ولا يلحقه منها عار ، إنما همه الحصول على الفائدة العاجلة ، ولو باقتلاع الأصول ، فهناك الطامة وهناك البوار» .. (1) وليس معني هذا أن الكواكبي كان يحارب الأتراك كجنس ، وإنماكان يحارب الرجعية التركية وليس مغني هذا أن الكواكبي كان يحارب الأتراك كجنس ، وإنماكان يحارب الرجعية التركية مفكرنا العملاق ، بل إن العرب الذين حاولوا الانسلاخ من قوميتهم لم يسلموا من هجوم مفكرنا العملاق .

«إن شؤول الناشئة المتفرنجة .. لا تخرج عن تذبذب وتلون ونفاق ، يجمعها وصف : لا خلاق .. على أنه يوجد في المتفرنجة أفراد غيورون كالراسخين من أحرار الأتراك ، الملتهبين غيرة ، يقتضى احترام مزيتهم » . (٥)

وكل هذه المفاهيم التي تحدث عنها الكواكبي ، والتي أشرنا إلى طرف منها ، إنما جاءت نتاجاً لعبقرية فذة ، وتفكير أنتج قيماً خالدة على مر الأيام ، ولقد كان لهذه المفاهيم وتلك القيم ، أسسها في حياة عبد الرحمن الكواكبي ومجتمعه وشخصيته :. لقد كانت في حياته

⁽١) طبائع الاستبداد ص١٠٦

⁽۲) طبائع الاستبداد ص ۱۰۷.

⁽٣) أم القرى ص ١٢١.

⁽٤) طبائع الاستبداد ص٧١.

⁽٥) أم القرى ص ١٣١.

وتكوينه عدة أُسس ومجموعة من الحقائق أنتجت هذا الإنسان.. نعم...

ب. فلقد كان متعمقاً في دراسة التراث العربي والإسلامي والتركي والفارسي ، وكان مثالاً طيباً للانتفاع بما في هذا الترات من صفحات مشرقة ووضاءة .

" كاكان داعية من دعاة التطور والتجديد ، وعدواً للجمود ، جمود الشيوخ الرجعيين ، وجمود الذين دعاهم للتخلف موقف طبق معاد للقوى التقدمية النامية والزاحفة للأمام «إن الخور . علة معدية تسرى من الشيوخ إلى الشباب ، ومن الطبقة العليا إلى العامة ، وليت الشيوخ والكبراء يرضون بماكتبه الله عليهم من الذلة والمسكنة والخمول وسقوط الهمة والدناءة والاستسلام ، فيتركون أهل النشأة الجديدة وشأنهم ... وما أظنهم بفاعلين إلا أن تتصدى لهم جرائد مخصوصة تقابلهم باللوم والتبكيت ، وتسلط عليهم أقلام الأدباء وألسنة الشعراء بوضع أهاجى وأناشيد بعبائر بسيطة محلاة بنكت مضحكة ، لكى تنتشر حتى على ألسنة العامة ، وعمثل هذا التدبير تثور حرب أدبية بين الناشئة والواهنة لا تلبث أن تثمر انكسار الفئة الثانية » . (١)

ولقد كان ارتباط التراث التقدمي بالتطور والتجديد ، نابعاً عند الكواكبي من إيمانه بحقيقة علمية أكدها العلم الحديث ، ألا وهي ترابط ظواهر المجتمع ، وترابط ظواهر الطبيعة وتفاعلها جميعاً .. ولقد أدرك ذلك الكواكبي منذ عشرات السنين عندما قال : «ليس في الكون شيء غير تابع لنظام ، حتى فلتات الطبيعة والصدف ، التي هي مسببات لأسباب نادرة » . (١)

وبعد ... فإن عبد الرحمن الكواكبى ، رغم قلة التراث الذى خلفه من ناحية الكم ، إلا أنه ولا شك دليل ونصب تذكارى يقف على طريق تقدم الشعب العربى والأمة الإسلامية ليشير بأحرف من نور إلى أن فى تراثنا صفحات مشرقة جديرة بالبعث والبحث والتقدير .. فليكن ذلك هو موقف الشعب العربى من مفكريه الأفذاذ ، وهو يبنى أمته الواحدة فى ظل قوميته الواحدة ، ممارسا دوره القائد فى المحيط الإسلامي الكبير (٣) .

⁽١) طبائع الاستبداد ص ١٣١ . ١٣٢.

⁽٢) طبائع الاستبداد ص ٩٥.

⁽٣) لمزيد من التفاصيل انظركتابنا [عبد الرحس الكواكبي ــ شهيد الحرية ومجدد الإسلام] طبعة بيروت والقاهرة سنة ١٩٨٤ م .

- ۱۸ - محمد عبده محمد عبده [۱۹۰۰ - ۱۹۲۹ هـ ۱۹۰۹ م] تجدید الدنیا بتجدید الدین

فى سنة ١٢٦٦ هـ سنة ١٨٤٩ م ولد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده حسن خير الله ، وكان ميلاده بقرية «محلة نصر» ، مركز «شبرا خيت» ، محافظة «البحيرة» ، بمصر . لأسرة تمثلت ثروتها فى كثرة رجالها ، وتجسد جاهها فى مقاومتها ظلم الحكام لعدة أجيال ، الأمر الذى جعلها تقدم لذلك العديد من التضحيات : هجرة ، وسجنا ، وتشريدا ، وموتا ، وضياع ثروة ! . .

وفى القرية تلقى تعليمه الأولى للقراءة والكتابة ، ثم شرع يحفظ القرآن وهو فى السابعة من عمره .. وفى «الجامع الأحمدى» بطنطا تلقى دروس تجويد القرآن سنة ١٢٧٩ هـ سنة ١٨٦٢ م .. ثم بدأ يتلقى أولى الدروس فى التعليم الأزهرى ، بنفس «الجامع الأحمدى» سنة ١٢٨١ هـ سنة ١٨٦٤ م .. لكن عقم أساليب التدريس صدته عن مواصلة الدراسة ، فهجرها عائدا للقرية بعد عام واحد ، حيث تزوج ، وعزم على احتراف الزراعة مثل والده وأخويه : «على» و «محروس» .. لكن والده رفض ذلك ، وقرر إعادته إلى «الجامع الأحمدى» فى نفس العام ، فهرب من القرية ، حيث التقى بخال والده : الشيخ درويش خضر وكان صوفيا على اتصال بالزاوية السنوسية لله البعض من حكمة التصوف ، وقاده إلى شيء من سلوك الصوفية ، فعادت إليه الرغبة فى طلب العلم ، فرجع إلى «الجامع الأحمدى» ، ومنه انتقل للدراسة بالجامع الأزهر ، فى القاهرة ، سنة ١٢٨٦ هـ سنة المحمدى ..

وفى سنة ١٢٨٨ هـ سنة ١٨٧١ م تفتحت مدارك الشيخ محمد عبده على آفاق جديدة فى العلم والحياة ، وذلك عندما بدأت صلاته ، بل وملازمته ، لجمال الدين الأفغانى [١٨٣٨ ــ ١٨٩٧ م] فحضر دروسه فى منزله ، واستمع إلى شروحه وتعليقاته على كتب العقائد والكلام

والمنطق والأدب والسياسة ، ودون الكثير من هذه الشروح والتعليقات ، وكان يعيد إلقاء هذه الدروس على زملاء له من طلاب الأزهر ، بالجامع الأزهر ، الأمر الذي أغضب منه الشيوخ ، حتى لقد هموا بإسقاطه عندما تقدم لامتحان «العالمية» سنة ١٢٩٤ هـ سنة ١٨٧٧ م لولا أن عارضهم في ذلك شيخ الأزهر الشيخ محمد المهدى العباسي ، فمنحوه «العالمية» من المرتبة الثانية ! ..

وفى أواخر سنة ١٢٩٥ هـ سنة ١٨٧٨ م عين مدرسا للتاريخ بمدرسة دار العلوم العليا ، فشرح لطلابها «مقدمة» ابن خلدون ، ودرس لهم «علم الاجتاع والعمران» واشتغل بالتدريس كذلك فى مدرسة الألسن . كما شارك أستاذه الأفغانى _ فى تلك الفترة _ نشاطه السياسى المناوئ لاستبداد الحديوى إسماعيل [١٨٣٠ _ ١٨٩٥ م] بالسلطة ، وللتدخل الأجنى فى مصر ، ذلك النشاط الذى استخدما فيه «التنظيم» الفكرى والسياسى ، من مثل «الحزب الوطنى الحر» _ الذى بدأ سريا _ والذى رفع شعار : «مصر للمصريين» ، وهو الحزب الذى ضم أغلب القيادات التى أسهمت فى تفجير الثورة العرابية سنة ١٨٨١ م .

وبعد ننى الأفغانى من مصر_ فى أغسطس سنة ١٨٧٩ م _ رمضان سنة ١٢٩٦ هـ _ عزل الشيخ محمد عبده من وظائف التدريس ، وحددت إقامته بقريته «محلة نصر» قرابة العام ، حتى استصدر له رياض باشا [١٨٣٤ – ١٩١١ م] ناظر النظار عفوا من الحديوى ، وعينه محررا ثالثا فى «الوقائع المصرية» ، وبعد أشهر تولى رئاسة تحريرها ، كما تولى مسئولية الرقابة على المطبوعات ! . وعندما أنشىء المجلس الأعلى للمعارف العمومية _ فى ٢٨ مارس سنة الممار م ح ٢٨ ربيع آخر سنة ١٢٩٨ هـ عين عضوا فيه . .

وخلال هذه الفترة _ ما بين نفي الأفغاني وتفجر الثورة العرابية بمظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ م _ تميز الشيخ محمد عبده في «أسلوب» العمل السياسي عن أستاذه الأفغاني ، فركز على «الإصلاح» لا «الثورة» ، واهتم «بالتربية» وتكوين «الصفوة» بدلا من «التهييج» الذي يستهدف تحريك «الجمهور والعامة» ضد أعداء الأمة .. لكن حرارة الثورة العرابية قد غيرت من هذا «المزاج المعتدل» للأسناذ الإمام ، بعد مظاهرة عابدين ، فاقترب من الثورة ، وشارك في قيادتها ، ممثلا _ مع عدد من قيادات الحزب الوطني الحر الجناح المعتدل فيها .. فلها هزم الانجليز الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨٧ أدخلوه السجن ، وحاكموه ، ثم حكوا عليه بالنفي ، خارج مصر ، ثلاث سنوات بدأت في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٧ م ، ثم امتد منفاه قرابة الست سنوات .

وفى المنفى تنقل الأستاذ الإمام فى بلاد كثيرة ، فمن بيروت لحق بالأفغانى بباريس ، حيث تولى مسئولية نائب رئيس جمعية «العروة الوثق» السرية ، ورأس تحرير مجلتها - [العروة الوثق] - . . ولقد زار ـ نهوضا بمسئوليته تلك ـ لندن ، داعيا لجلاء الانجليز عن مصر ، بل ودخل مصر سرا سنة ١٨٨٤م ليشرف على تنظيم «الجمعية» وليرقب ، عن كثب ، أحداث الثورة المهدية فى السودان ! . .

وبعد توقف مجلة «العروة الوثق» ، وانقضاء السنوات الثلاث المحكوم عليه أن يني خلالها من مصر ، وتسرب اليأس إلى نفسه من جدوى العمل «السياسي ــ المباشر ــ والثورى » ــ الذى لم يكن موافقا لطبعه وتكوينه ومزاجه ــ بدأ مسعاه في العودة إلى مصر ، فغادر باريس إلى بيروت ، عن طريق تونس ، سنة ١٨٨٥ م .. وهناك تفرغ للتربية والتعليم والتجديد الديني .. فأسس جمعية سرية للتقريب بين الأديان السهاوية ، وكتب الفصول في الصحف والمجلات ، وأتم ترجمته لرسالة الأفغاني : «الرد على الدهريين» ، ووضع «لوائح» إصلاح التعليم العثماني ، والسورى ، والمصرى ، وشرع في تحقيق كنوز التراث العربي الإسلامي ، وتحول «بالمدرسة السلطانية» من مدرسة شبه ابتدائية إلى مدرسة شبه عاليه عندما درس بها الأدب والبلاغة والفلسفة والعقائد والقانون ، كما بدأت دروسه في تفسير القرآن بالمسجد العمرى ، تلك التي جسدت منهجه التجديدى ، فاجتذبت خاصة بيروت وعامتها ، المسلمون منهم والمسيحيون المستنيرون! ..

وفى بيروت تزوح من زوجته الثانية ، بعد أن توفيت زوجته الأولى . . وفى سنة ١٨٨٩ م ١٣٠٦ هـ نجحت مساعى أصدقائه وتلاميذه بمصر ، فسمح له بالعودة إليها ، بعد التأكد من أنه لن يحترف العمل السياسي مرة أخرى ! . .

وبعد عودة الأستاذ الإمام إلى مصر ظل الود مفقودا بينه وبين الخديو توفيق [١٨٥٢ - ١٨٩٢ م] الذي لم ينس له إسهامه في الثورة العرابية ، فرفض أن يحقق رغبته في العودة إلى التدريس ، كي لا يربى الأجيال الجديدة على مشربه ومنهجه ، فعين قاضيا بمحكمة «بنها» سنة ١٨٨٩ م ، ومنها انتقل إلى محكمة «الزقازيق» ثم محكمة «عابدين» ـ بالقاهرة ـ . . تم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف سنة ١٨٩١ م .

وأدرك الأستاذ الإمام أن السلطة الحقيقية بمصر هي في يد الانجليز ، وظن أن أبتعاده عن العمل السياسي المباشر سيجعلهم يمكنونه من مسعاه في التجديد الديني والإصلاح التربوي والنهضة بالمؤسسات الإسلامية ، فاتجهت جهوده «لإصلاح الأزهر ، والأوقاف ، والمساجد ،

وتطوير القضاء الشرعى .. وخيل إليه أن موافقة كل من «كرومر» والخديوى عباس حلمى الثانى [١٨٧٤ - ١٩٤٤ م] على نشاطه الإصلاحي سيذلل أمامه العقبات .. لكن الأمر لم يكن كذلك .. فالانجليز قد وعدوه العون ، لينصرف كلية عن العمل السياسي ، وليناهض التيار «الشعبي - الثورى» الذي بدأ يتبلور من حول مصطفى كامل [١٨٧٤ - ١٩٠٨ م] .. لكنهم حرصوا على الحيلولة دون نجاح تجديده وإصلاحه ، فأوكلوا إلى القوى المحافظة والجامدة التصدى لهذا التجديد وذلك الإصلاح! .. والحديوى لم يغفر له وده لكرومر وصلاته به ، كما أحنقته مواففه التي تصدى بها لأطاع الحديوى في أراضي الأوقاف! وعداءه لأسرة محمد على ، فأوعز هو الآخر إلى المحافظين من شيوخ الأزهر كي يقيموا العقبات أمام ما يقترح من تجديد وإصلاح! . . فكان أن وقفت جهوده الإصلاحية دون المدى الذي طمح فيه .. وذلك فضلا عن القطيعة التي قامت بينه وبين أستاذه الأفغاني ، بسبب موقفه المهادن لسلطات .

لكن ذلك لا يعنى فتل مسعى الأستاذ الإمام فى الإصلاح والتجديد ، فلقد أنجز الرجل فى هذا الميدان مالم ينجزه مصلح آخر بعالم الإسلام فى عصرنا الحديث ، وإنما الذى يعنيه هو أن إصلاحه وتجديده لم يبلغا المدى الذى أراد .. لقد كانت طموحاته وأهدافه فى التجديد : «ثورة كاملة وشاملة » ، لكنه سلك إلى تحقيقها طريقا غير ثورى ، طريق «الإصلاح» ، فلم تتحقق له ولا لهاكل الأهداف! .. لكنه ، مع ذلك أنجز الكثير والكثير..

- فتكونت من حوله صفوة فكرية جسدت آمال الأمة فى الإحياء والتجديد ، بمختلف الميادين ،حتى لنستطيع أن نقول : إنه أبرز مجددى الإسلام فى عصرنا الحديث ، وأعظم العقول التي توفرت على تحرير العقل الإسلامي من قيود الجمود والتقليد ، وأول من تكونت من حوله مدرسة فكرية متميزة ..
- وكانت مقالاته ورسائله فتحا مبينا تجددت بها أساليب الكتابة العربية ، فتخلصت من بقايا السجع والمحسنات اللفظية التي بقيت تثقل هذه الأساليب منذ عصر الماليك ، حتى لنستطيع أن نقول : إن مقالاته هذه هي الامتداد المتطور لرسائل الجاحظ [١٦٣] ـ ٢٥٥ هـ أن نقول : إن مقالاته هذه هي العربية قيود عصر الركاكة والانحطاط ! ..
- وكانت «الصحافة الفكرية» التي رعاها الميدان الذى اشتد فيه عود الفكر المجدد والمستنير ، سواء منها تلك التي باشر إصدارها والكتابة فيها ، ثمثل «العروة الوثقي» و «المنار» ، أو تلك التي أصدرها تلاميذه ، مثل «الجريدة» و «السياسة» . . الخ . . الخ . .

- وكان تفسيره لما فسر من القرآن الكريم من أعظم الإنجازات الفكرية التي جسدت منهجا جديدا في النظر إلى كتاب الله ، وهو المنهج الذي يغاير مناهج القدماء ، لغوية أو نحوية أو بلاغية أو صوفية ، كما يخالف المنهج الذي يحول القرآن إلى كتاب طبيعة وعلوم وجغرافيا وتاريخ وطب وفلك وتنجيم ! على حين يرى في القرآن : كتاب العرب الأول ، والمعجزة العقلية للإسلام الدين ، جاء به الوحى مؤذنا ببلوغ الإنسانية مرحلة الرشد ، ومطلقا للعقل الإنساني العنان في كل ميادين عالم الشهود! ..
- وكانت معاركه الفكرية ، دفاعا عن الإسلام والمسلمين ــ وأبررها تلك التي كانت بينه وبين مفكر فرنسا ووزير خارجيتها « جابر ييل هانوتو » [١٨٥٣ ــ ١٩٤٤ م] وبينه وبين فرح أنطون [١٨٦١ ــ ١٩٢٢ م] ــ كانت مجالا خصبا للكشف عن الوجه الحقيقي للإسلام ، بعد أن تراكمت عليه ، لقرون ، البدع والخرافات والشعوذات ، التي تميزت بها فكرية عصر الماليك والعثمانيين .
- وكانت جهوده فى إحياء التراث العربى والإسلامى ـ وخاصة بعد أن أسس لها سنة ١٩٠٠ م سنة ١٣١٨ هـ «جمعية إحياء الكتب العربية » ـ من أبرز الإسهامات القومية فى هذا الميدان ، الذى ظل حكرا على المستشرقين لعدة قرون ! ..
- وكانت أحكامه القضائية في الاستئناف فتحا لباب الاجتهاد في فقه المعاملات ، تعزز بإسهامه في «مجلس شورى القوانين» الذي عين عضوا فيه في ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩ م ١٨ صفر سنة ١٣١٧ هـ .. وبالتقرير الذي كتبه لإصلاح المحاكم الشرعية سنة ١٨٩٩ م .. وأيضا بالفتاوى التجديدية التي وصلت ما بين الإسلام والواقع المعاصر المتطور ، وهي التي أصدرها منذ أن تولى منصب مفتى الديار المصرية في ٣ يونيو سنة ١٨٩٩ م ٢٤ محرم سنة ١٣١٧ هـ . .
- وكانت جهوده الاجتماعية والتربوية من خلال نشاط «الجمعية الخيرية الإسلامية» ، التي شارك في تأسيسها سنة ١٨٩٠ م سنة ١٣١٠ ، والتي تولى رئاستها سنة ١٩٠٠ م سنة ١٣١٨ هـ.. كانت إطلالة من قمة الفكر على قاع المجتمع المصرى الذي عاش فيه!..
- وكانت رحلاته إلى خارج مصر: بيروت، والشام، والآستانة، وباريس، ولندن، وجنيف، وتونس، والجزائر، والسودان، وصقلية.. الخ.. الخ.. الخ.. وكذلك محاوراته ومراسلاته مع علماء عصره ومفكريه، عربا ومسلمين وأجانب.. من الأفغاني..

إلى أعضاء «العروة الوثقي» .. إلى تولستوى .. إلى هربرت سبنسر .. الخ .. كانت تجسيدا لمكانته . ولمقام فكره . وللتأثير والتأثر اللذين مثلها في العصر الذي عاش فيه ..

بل. وحتى الأزهر الذى أبى شيوخه مطاوعة الإمام كى يبلغ بتجديده المدى الذى أراد ، نواه قد انتقل بفضل نضاله ، من خلال مجلس إدارته الذى أنشىء سنة ١٨٩٥ م سنة ١٣١٧ هـ ، إلى طور جديد ، فعرف طلابه علوم : المنطق ، والحساب ، والجغرافيا ، والتاريخ .. بعد أن كان شيوخه يرون فيها بدعا وضلالات ، مصيرها ومصير الناظرين فيها إلى النار! ..

فإذا كان الأستاذ الإمام لم يشهد تحقيق كل ما يريد في ميدان التجديد الديني والإصلاح للمؤسسات الإسلامية .. وإذا كان التوفيق لم يحالفه في ميدان السياسة ، بمعناها الشائع ، فإن هذه المعالم البارزة لإنجازاته الرئيسية في ميادين التجديد والإصلاح تؤكد ، دونماريب ، أنه واحد من أعظم مجددي الإسلام ومصلحي المسلمين عبر تاريخنا الطويل ، وأنه أعظم مجددي حياة أمتنا في عصرها الحديث ، وأبرز من ترك بصاته على حياتنا الفكرية ، تلك البصات التي لازالت تفعل فعلها حتى الآن ! ..

وإذا كانت الإنجازات الإصلاحية والجهود التجديدية للأستاذ الإمام قد تمثلت في صفوة فكرية كان لها الأستاذ والمربي ... وفي مؤسسات أنشأها ورعاها ، وأخرى طورها وأصلح من أمرها ... وفي مواقف عملية وممارسات جسدت عزة المسلم وكبرياء الفلاح المصرى وارث الحضارة الحكيمة والحكمة المتحضرة! .. الخ .. الخ .. فإن هذه الإنجازات قد تجسدت أيضا في أعال فكرية ، ضمت الرسائل والمقالات ، والكتب ، والشروح والتعليقات ، وهي التي بلغت ، عندما جمعت في [أعاله الكاملة] ست مجلدات .. فأضافت إلى ثرائه في «صنع الرجال» وإلى «مواقفه وممارساته» ثروة فكرية هي ، بحق : ديوان الفكر المجدد للإسلام ولحياة المسلمين في عصرنا الحديث ..

ولذلك ، فإن الموت الذى اختار جسد الأستاذ الإمام فى الساعة الخامسة من مساء يوم الم يوليو سنة ١٩٠٥ – ٧ جادى الأولى سنة ١٣٢٣ هـ وهو فى السابعة والخمسين من عمره – لم يمسس ذلك البناء الفكرى الذى صنعه ذلك المجدد العملاق .. لقد كان عقلا من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام فى عصرنا الحديث ... والموت إنما يصيب الأجسام ، أما هذه العقول الفعالة فإنها لا تموت ! .. (١)

⁽١) لمزيد من التفصيل انظر كتابنا [الإمام محمد عبده] مجدد الإسلام ــ طبعة بيروت سنة ١٩٨١ م ، ١٩٨٦م .

- 19 -رشيد رضا [۱۲۸۲ - ۱۳۵۶ هـ ۱۸۲۰ - ۱۹۳۰م] التجديد بالمأثور

هو «السيد» محمد رسيد بن على رضا بن نحمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا على خليفة القلمونى ، نسبة إلى بلدته «القلمون» ، إحدى قرى نواحى «طرابلس» الشام .. ولقد نزحت أسرته إلى «القلمون» من بغداد ، فهو بغدادى الأصل .. ويلقب «بالسيد» ، لأن أسرته «شريفة» ، يرتفع نسبها إلى الإمام الحسين بن على بن أبى طالب ، _ رضى الله عنها _ .

ولد بقريته «القلمون» ــ والمشرق العربي خاضع للدولة العثمانية وجزء من امبراطوريتها ــ وكان مولده في ۲۷ جهادي الأولى سنة ۱۲۸۲ هـ ۱۸ أكتوبر سنة ۱۸٦٥ م ..

وفى المحيط المتدين للأسرة بدأ رشيد رضا يتلقى دروس تعليمه الأولى بقريته ، على عادة عصره ، فحفظ القرآن ، وأخذ بأسباب التعليم التى تؤهله كى يكون عالما من علماء الإسلام وفى «طرابلس» التحق بالمدرسة الوطنية الإسلامية .. كما درس فى بيروت .. وانتهى به المطاف ، بعد أن درس علوم القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف ، واللغة ، والفقه ، إلى نيل شهادة (العالمية) من طرابلس ، بعد أن حصّل ما يشابه علوم الأزهر الشريف فى مصر .. ولقد تتلمذ فى تعليمه هذا على نفر من علماء سورية وأدبائها البارزين ، مثل الشيخ حسين الجسر [١٨٤٥ - ١٨٩١ م] والشيخ عبد الغنى الرافعى [١٨٢١ - ١٨٩١ م] ..

كان تحصيله ثمرة لمنهج دراسته ، يغلب عليه الطابع السلني ، الذي يهتم أكثر ما يهتم «بالمنقول» وينحو نحو إعلاء شأن النصوص والمأثورات ، مع فضيلة التدقيق في أسانيد هذه النصوص ، دينية كانت أو تاريخية ..

ومن الكتب التي طبعت فكره وسلوكه بطابع متميز في المرحلة الأولى من حياته كتاب [إحياء علوم الدين] للإمام الغزالي [٤٥٠ ــ ٢٠٥ هـ ١١١١ م] فلقد مال به إلى الزهد ، وسلكه فى سلك الصوفية ، فأصبح واحدا من المريدين فى «الطريقة النقشبندية» ، واشتغل بالوعظ والإرساد فى قريته والقرى المجاورة لها ، حتى لقد كانت نزهاته التى يروح بها عن نفسه فى القرى المجاورة مجالا لعظات يلقيها ، مستعينا بكتب المواعظ السلفية من أمثال كتاب [الزواجر عن اقتراف الكبائر] (١١) ! . ولقد تهيأ له فى هذه الفترة أن يتدرب على الخطابة الدينية فأجادها .. كما طمح إلى الكتابة ، فألف كتابا عن [الحكمة الشرعية] ، ونشر فى إحدى الصحف مقالا طويلا عن الأخلاق ، وكيف أنها هى والوجدان مصدر عمل الإنسان .. كذلك صاغ بعض أفكاره شعرا منظوما ..

ولقد تصادف أن ولت الدولة العثانية على طرابلس «متصرفا» كان من أنصار الحرية ، هو حسن باشا سامى ، وفى أحد الاجتماعات التى حضرها خطب الشيخ رشيد خطابا نحدت فيه عن طبقات الأمة ، حاكمين ومحكومين ، وحبذ أن يكون العمل هو معيار التمايز بين الطبقات .. وهو فكر استاء منه البعض ، وخشى عليه أصدقاؤه مغبته .. لكن «المتصرف» التركى أعجب به ، فعينه عقب ذلك عضوا فى «سعبة المعارف» (٢) ! ..

وفي سنة ١٣١٠ هـ (١٨٩٧ - ١٨٩٣ م) - وكان في الثامنة والعشرين من عمره - حدث لفكره وسلوكه تحول عظيم .. فبينا هو يقلب الأوراق في محفوظات والده ، إذا به يعتر على بعض من أعداد مجلة [العروة الوثق] التي أصدرها فيلسوف الإسلام وموقظ الشرق جمال الدين الأفغاني [١٢٥٤ - ١٣١٤ - ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م] وتلميذه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده الأفغاني [١٢٥٤ - ١٣١٤ - ١٨٣٨ م) من باريس سنة ١٨٨٤ م ، والتي توقفت بعد ثمانية عشر عددا .. فقرأ هذه الأعداد التي أحدثت مقالاتها في عقله ووجدانه انقلابا شاملا .. فأخذ يبحث عن بقية أعداد الجلة ، فوجدها كاملة في مكتبة شيخه حسين الجسر ، فنسخها وأكب على مطالعتها وفقهها مرات ومرات ، فتغيرت صورة الإسلام في فكره ، ومن ثم تغيرت صورة المسلم النموذجي ، فلم يعد الإسلام هو زهد [إحياء علوم الدين] المغرق في إدارة الظهر للدنيا ، ولم يعد المسلم هو الساني العاكف على إصلاح العقائد وحدها .. وإنما تبدى له الإسلام المجاهد في يوازن بين الدين والدنيا ، والحضارة والمشعائر ، والتمدن وتطهير القلوب ، الإسلام المجاهد في سبيل إصلاح دنيا المسلمين ، التي هي السبيل لإصلاح أخراهم! .

⁽١) رشيد رضا [تاريخ الأستاذ الإمام] جـ١ ص ٨٤. ٨٥. طبعة القاهرة سنة ١٩٣١م.

⁽٢) المصدر السابق. جـ ١ ص ١٠٠١.

ويتحدث الشيخ رسيد عن هذا الانقلاب الذي أصاب حياته ، وهو لما يزل طالبا للعلم في طرابلس ، فيقول : «... تم إنى رأيت في محفوظات والدي بعض نسح [العروة الوثق] فكان كل عدد منها كسلك من الكهرباء ، اتصل بي فأحدث في نفسي من الهزة والانفعال والحرارة والاستعال ما قذف بي من طور إلى طور ومن حال إلى حال ... كان الأثر الأعظم لتلك المقالات الإصلاحية الإسلامية ، ويليه تأثير المقالات السياسية في المسألة المصرية . والذي علمته من نفسي ومن غيري ومن التاريخ أنه لم يوجد لكلام عربي في هذا العصر ولا في قرون قبله بعض ماكان لها من إصابة موقع الوجدان من القلب ، والاقاع من العقل . ولا حد لللاغة إلا هذا ؟! "(١)

لقد تعلم من [العروة الوتق] «أن الإسلام ليس روحانيا أخرويا فقط ، بل هو دين روحاني جساني ، أخروى دنيوى ، من مقاصده هداية الإنسان إلى السيادة في الأرض بالحق ، ليكون خليفة الله في تقرير المحبة والعدل ! »

وهو يمضى مصورا معالم ذلك الانقلاب الذي حدث له . فيقول : ولقد «أحدث لى هذا الفهم الجديد في الإسلام رأيا فوق الذي كنت أراه في إرشاد المسلمين ، فقد كان همى قبل ذلك محصورا في تصخيح عقائد المسلمين ، ونهيهم عن المحرمات ، وحتهم على الطاعات ، وتزهيدهم في الدنيا ... فتعلقت نفسى بعد ذلك بوجوب إرشاد المسلمين عامة إلى المدنية ، والمحافظة على ملكهم ، ومباراة الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات ، وجميع مقومات الحياة . فطفقت أستعد لذلك استعدادا .. "(1)

ومنذ ذلك التاريخ تاقت نفسه لإقامة الصلة بينه وبين جهال الدين الأعغانى _ الذي كان يعيش فى الآسنانه _ والإمام محمد عبده _ الذي كان قد عاد إلى مصر _ . . فكتب للأفغانى كتابا بليغا ، امتلأت عباراته بشحنات الإكبار والإعجاب والتمجيد (٢) . . ثم سنحت له الفرصة فلقى الشيخ محمد عبده مرتين ، لفاء عابرا ، أولاهما عندما ذهب الإمام لزيارة «المدرسة الخاتونية» بطرابلس . والثانية عند زيارته لطرابلس ، مصطافا ، وبصحته القانونى المصرى البارز أحمد فتحى باشا زغلول ، وفي هذين اللقائين عبر الشيخ رشيد للأستاذ الإمام عن إعجابه به وبالأفغاني ، وعن تأثير [العروة الوثق] في التحول الذي حدث له ، وكيف

⁽١) المصدر السابق. جدا ص٩٩٦، ٣٠٣.

⁽٢) المصدر السابق. حـ ١ ص ٨٤، ٥٥.

⁽٣) المصدر السابق , جـ ١ ص ٨٥ ـ ٨٧ .

انتقلت به من طور إلى طور ، فأخرجته من قوقعة «التنسك الصوفى» إلى رحاب «الإسلام المصلح» (١) ، على نحو ما صنع الأفغانى بالشيخ محمد عبده عندما تقابلا ، بمصر ، فى مطلع سبعينات القرن التاسع عشر ؟ ! . .

ولم يفكر رشيد رضا في السفر إلى «الآستانة» ليتتلمذ على الأفغاني ، فلقد كان يعلم أن المناخ هناك قاتل للإبداع والطموح .. فلم توفى الأفغاني سنة ١٣١٤ هـ سنة ١٨٩٧ م نشأت لديه فكرة الهجرة إلى مصر ، كي يتخذ من الشيخ محمد عبده أستاذا ، وليكون موقعه منه كموقع محمد عبده من جال الدين ! .. فأخذ يعد عدته للسفر ، فادخر من أجره عن تحرير «الحجج» و «العقود» نفقات رحلته _ كما يقول _ تم تسلل إلى إحدى السفن الذاهبة إلى الاسكندرية فوصلها مساء الجمعة ٨ رجب سنة ١٣١٥ هـ أول ديسمبر سنة ١٨٩٧ م .. ومنها قام برحلة إلى «طنطا» «فالمنصورة» «فدمياط» «فطنطا» _ ثانية _ ثم وصل القاهرة يوم السبت ٢٣ رجب سنة ١٣١٥ هـ ١٨٩٠ م .. وفي اليوم التالي ذهب لزيارة الأستاذ الإمام (٢) ..

وفي القاهرة وضع الشيخ رشيد قدمه على طريق تحقيق ما بنفسه من طموحات وآمال .. وكما يقول : «فلقد كنت أعتقد أن استعدادي كله يبقي ضائعا إذا بقيت في سورية ، وأنه لا يمكن أن يظهر هذا الاستعداد بالعمل إلا في مصر ، لما فيها من الحرية المفقودة في البلاد العثانية .. » (٣)

وفى طموحات الشيخ رشيد ومشروعاته الإصلاحية كان الحدث الذى هزكيانه وحول اتجاهه وهيأ له الاكتشاف الصادق لحقيقة الإسلام ـ حدث [العروة الوثقي] ـ ماثلا فى ذهنه .. فهذه المجلة ، التى أحدثت فى المسلمين أثرا غير مسبوق فى زمنها وما تقدمه من قرون ، قد جاءت ثمرة لصحبة محمد عبده للأفغانى ، وتتلمذه عليه ، وزمالته له .. فلتكن [المنار] ـ وهى المجلة التى يطمح فى إصدارها ـ هى [العروة الوثق] الجديدة ، وليكن هو «ترجان أفكار» الأستاذ الإمام .. فلابد للإصلاح الإسلامى من زعيم تثق به الأمة ، وهو الآن محمد عبده ، ولابد لهذا الإصلاح من ترجان ، فليكن هو هذا الترجان ، ولتكن [المنار] هى الامتداد الجديد ، والمعدل ، [للعروة الوثق] ! ..

⁽١) المصدر السابق. جـ ١ ص ٣٩٠.

⁽٢) المصدر السانق. جـ ١ ص ٩٩٨.

⁽٣) المصدر السابق ص ١٠٠١.

وفى لقائه بالأستاذ الإمام - فى ٦ شعبان سنة ١٣١٥ هـ ٣١ ديسمبر سنة ١٨٩٧ م - عرض عليه مشروعه ، فباركه ، بعد أن استوتق أن المجلة «ستبحث فى موضوع مرض الأمة وضعفها ، وفى معالجتها بالتربية والتعليم ونشر الأفكار الصحيحة لمقاومة الجهل والأفكار الفاسدة التى فشت ، كالحبر والخرافات » ... وأن لدى صاحب المشروع القدرة المالية على الإنفاق عليه عاما أو عامين حتى يستقر ويجلب الأرباح التى تضمن له الاستمرار لقد قال له الأستاذ الإمام :

_ إن كان هكذا فهو حسن . وهذا أشرف الأعمال وأفضلها . وأنا إذا كنت على ثقة من مشرب هذه الجريدة فإنى أساعدها بكل جهدى .

فأجابه الشيخ رشيد:

_ إنى أعاهدكم على أن أكون معكم كالمريد مع أستاذه _ على نحو مما يقول الصوفية _ ولكنى أخفظ لنفسى شيئا واحدا أخالفهم فيه ، عن : أن أسأل عن حكمة مالا أعقله ، ولا أقبل إلا ما أفهمه ، ولا أفعل إلا ما أعتقد فائدته .

فقال له الإمام:

_ هذا ضروری لابد منه! .. "

وفى لقاء تال _ فى ٦ شعبان سنة ١٣١٥ هـ ٦ يناير سنة ١٨٩٨ م _ طلب الإمام من الشيخ رشيد :

١ ـ أن لا تتحيز الجريدة لحزب من الأحزاب ..

٢ ـ ولا تهتم بالرد على ذام أو منتقد ..

٣_ ولا تخدم أحدا ممن يسميهم الناس «كبراء» .. تستخدمهم ، نعم .. لكنها لا تكون في خدمتهم! ..

ووافق الشيخ رشيد .. وصدر [المنار] في ٢٢ شوال سنة ١٣١٥ هـ ١٧ مارس سنة ١٨٩٨ م .. ليواصل رسالة [العروة الوثق] .. مع مراعاة الزمان والمكان والظروف والملابسات .. وليركز على الإصلاح الديني ، وربط الشريعة بالواقع المتطور ، وتطهير العقيدة من الخرافة ، وتحرير العقل من جمود التقليد ، وعقد المصالحة والإنحاء بين الدين والعلم ، والعقل والنقل ، والإسلام والتمدن .. الخ .. وبلغ في ذلك ، على امتداد عمره الذي

امتد حتى سنة ١٣٥٤ هـ سنة ١٩٣٥ م، مالم يبلغه منبر إسلامي شهدته الأمة في ذلك التاريخ ... لقد كان ، بحق ، «ترجمان أفكار» الأستاذ الإمام ، أي المنار لأعظم تيارات التجديد الإسلامي في العصر الحديث ، وكان «المشكاة» الذي أضاءت من خلالها أنوار العبقرية التجديدية للشيخ محمد عبده ، ولولاه لخبن في عقل الرجل نيرانه وأنواره على حد سواء! .. ففضل الشيخ رشيد يتعدى حدود التعبير عن حركة التجديد التي مثلها الإمام محمد عبده ، ويتمثل ، أيضا ، في قدح زناد هذا الفكر المجدد للإمام ، وتفجير ينابيعه ، وتهيئة السبل والمناسبات وخلق الدواعي لاستمرار تدفقه .. هذا إلى الإسهام الجاد والخلاق في هذا التجديد ..

ولقد كان طبيعيا أن يحارب [المنار] معارك الأستاد الإمام ضد خصومه .. وأن تصيب صاحبه السهام المصوبة للأستاذ الإمام ... فحاولوا التفريق بينه وبين الإمام ، فلما فشلوا هموا بإخراجه من مصر ، حتى لفد أوعزوا إلى الدولة العثانية أن تسندعيه بحجة أنه متخلف عن تأدية الحدمة العسكرية ١٤ .. وكادوا ينجحون لولا أن أثبت الرجل بالوثائق أنه قد تمتع بالإعفاء لطلبه العلم أولا ، تم لبلوغه مرتبة العلماء المستغلين بندريس العلم بعد ذلك! ..

وعندما حانت منية الأستاذ الإمام سنة ١٣٢٣ هـ سنة ١٩٠٥ م كانت قد رسخت في الأذهان حقيقة سلم بها الجميع، وهي : أن مكانة الشيخ رشيد من الأستاذ الإمام هي مكانة الإمام من أستاذه الأفغاني، وأنه هو رأس حركة الإصلاح الديني من بعده، وأبرز تلاميذه العاملين في هذا الميدان .. بل لقد عبر الأستاذ الإمام، تلميحا، عن هذه الحقيقة في الأبيات التي نظمها وهو على فراش الموت، عندما صور رسالته الإصلاحية ومكان الشيخ رشيد، باعتباره «مرشدا رشيدا» يأمل الإمام أن يواصل السير بعده على طريق الإصلاح الديني ..

ولست أبالى أن يسقال محمدً ولكن دينا قد أردت صلاحه ولكن أمال يُرَجِّون نيلها فيارب إن قدرت رجعى قريبة فبارك على الإسلام وارزقه مرشدا على الإسلام وعلماً وحكمةً

أَبَلَ أواكتظت عليه المآتم أحاذر أن تنقضى عليه العائم إذا مِت ماتت واضمحلت عزائم إلى عالم الأرواح وانفض خاتم رشيلًا يضئ النهج والليل قاتم ويشبه منى السيف، والصيف صارم (١١)

⁽١) المصدر السابق. جـ ١ ص ١٠٢٧ . ١٠٢٧.

مضى الشيخ رشيد ، بعد وفاة الأستاذ الإمام ، ناهضا بالرياده فى ميدان الإصلاح الدينى .. وكانت علاقاته قد توثقت بتلاميذ الإمام محمد عبده من أقطاب الفكر والصحافة والسياسة بمصر .. وأيضا بكوكبة من أبرز الزعماء والمفكرين العرب والمسلمين الذين اتخذوا مصر موطنا لنضالهم بعد أن لجأوا إلى الهجرة قرارا من اضطهاد آل عنمان ، بالمشرق ، والاستعار الفرنسى ، بالمغرب ... وواصل [المنار] دورة كساحة للفكر التجديدى الإسلامى .. لكن إنفراد الشيخ رشيد بالعمل فى الحقل الإسلامى ، بعد وفاة أستاده ، فد طبع فكره وممارساته بقسمتين لم تكونا ملحوظتين عندما كان يعمل فى ظل شخصية الشيخ معمد عبده وفكره ..

• فالتكوين السلني النصوصي المبكر للشيخ رشيد ، والذي يهتم أصحابه «بالمنقول» أكتر مما يهتمون «بالمعقول» ـ وهو الذي تربي عليه الشيخ رشيد مبكرا ـ والذي كان قد توارى ، مفسحا المجال للموقف المتوازن ، الذي يوازن بين «المنقول» و «المعقول» ، والذي يجعل العقل حكما وحاكما في فقه المأثورات والفصل في تناقضاتها ـ هذا التكوين السلني النصوصي القديم عاد فبرز في مكر الشيخ رشيد عندما تحررت أفكاره من تأثير الأستاذ الإمام! . . وبرز ذلك في الأجزاء التي فسرها من القرآن الكريم بعد وفاة الأستاذ الإمام . . فالذين يقارنون ، في [تفسير المناز] بين ما للإمام محمد عبده وما للشيخ رشيد يرون الفرق واضحا وجليا بين التفسير «بالمنقول» و «الدراية » ، عند الإمام . وبين التفسير «بالمنقول» و «الرواية » ، عند الشيخ رشيد . ! . .

وكدلك الحال فى المعارك الفكرية التى خاضها صاحب [المنار].. لقد تحول يمينا _ إذا جاز التعبير _ بعد وفاة أستاذه .. ويكفى أن نتذكر أنه _ فى حياة الإمام _ وقف مع دعوة قاسم أمين [١٩٦٥ _ ١٩٠٨] لتحرير المرأة ... على حين اتخذ من كتاب الشيخ على عبد الرازق [١٨٨٨ _ ١٩٦٦ م] عن [الإسلام وأصول الحكم] موقفا حادا وشديد العداء!..

والقسمة الثانية التي تميز بها فكره وطبعت ممارساته ، بعد وفاة أستاذه ، هي الميل الملحوظ للانغاس في العمل السياسي .. فلقد أفاض في معالجة قضايا «الخلافة» ، و «علاقة العرب الأتراك» ، و «المسألة الشرقية» ، و «التدخل الاستعارى الغربي في الشرق العربي والإسلامي » ، كاكان له موقف بصير من «الحطر الصهيوني » على فلسطين والوطن العربي ... وفي المارسة السياسية وجدناه قطبا من أقطاب [حزب اللا مركزية] الذي تألف من عجاهدى المشرق العربي لإبراز الكيان العربي في الإطار العتابي ، وهو الحزب الذي تألف

بالقاهرة سنة ١٩١٢ م ... ووجدنا العلاقات الوثيقة بينه وبين حركة الشريف حسين بن على القاهرة سنة ١٩٣١ م التأسيس دولة عربية مستقلة عن العتمانيين .. حتى لقد ذهب إلى سورية عندما أعلن أهلها استقلالها تحت حكم الملك فيصل بن الحسين [١٨٨٣ – ١٩٣٣ م] وانتخب رئيسا للمؤتمر السورى فيها ، ولم يغادرها إلا عندما أجهض الاحتلال الفرنسي هذا الكيان العربي سنة ١٩٢٠ م .

ووجدناه ، كذلك ، داعية من دعاة الإصلاح الدستورى للدولة العثمانية ، يزور السام ، ويخطب للإصلاح من فوق منبر الجامع الأموى بدمشق عقب إعلان الدستور العتمانى سنة ١٣٣٦ هـ ١٩٠٨ م ، حتى لقد فجرت خطبه الصراع بين أعداء الإصلاح ، وأنصاره ، الأمر الذى اضطره للعودة إلى مصر! ..

كما رأينا رحلاته إلى الحجاز، والعراق، والهند وثيقة الصلة بالإصلاح السياسي ممزوجا بالإصلاح الديني .. وذلك غير رحلته التي حج فيها إلى بين الله الحرام سنة ١٣٣٤ هـ سنة ١٩١٦ م .. ناهيك بعلاقاته الوثيقة بالحركة الوهابية وزعيمها الملك عبد العزيز بن سعود [١٨٥٠ – ١٩٥٣ م] وكتابه عن [الوهابيون والحجاز] شهير! ..

لقد برز الطابع السياسي في دعوته الإصلاحية ، وأخذت السياسة الدولية ، بصراعاتها وتوازنات قواها ، تجد لها مكانا بارزا على صفحات [المنار].. من الثورة البلشفية ، إلى المسألة الليبية ! .. مرورا بالهند ومراكش والحجاز.. الخ.. الخ.. وهو طابع لم يكن بهذا الوضوح على عهد صحبته للأستاذ الإمام .. بل إن الشيخ رشيد يكتب عن هذا التحول في افتتاحية المجلد الثاني عشر من المنار سنة ١٣٢٧ هـ سنة ١٩٠٩ م ، أي بعد أربع سنوات من وفاة الأستاذ الإمام ، فيقول : «سالمنا السياسة فساورت وواثبت ! وأسلسنا لها فجمحت وتقحمت ! وكنانهم بها في بعض الأحيان ، فيصدف بها عنا الأستاذ الإمام ؟ ! ولم ننل منها ما نهواه ، إلا بعد أن اصطفاه الله ! ! » (١)

فكما كان [المنار] أوسع ميادين الإصلاح الإسلامي ، دينيا وسياسيا ، في عصره .. كذلك كان صاحبه علما بارزا في هذا الميدان ، لفكره الأنصار ، ، وأيضا الخصوم ، في طول البلاد العربية الإسلامية وعرضها ..

⁽١) المصدر السابق. جـ١ ص ١٠٢٣.

لكن جهود الرجل الفكرية لم تقف عند هذا الانجاز العملاق ــ [المنار] ــ إذ قدم للمكتبة العربية الإسلامية العديد من الكتب ، تأليفا ، وتحقيقا وتصحيحا وطبعا ، فمن مؤلفاته :

[تفسير المنار] _ فى اثنى عشر مجلدا ، فسر فيها اثنى عشر جزءا من أجزاء القرآن .. وضمنه تفسير ما فسر الإمام محمد عبده من القرآن الكريم _ . و [تاريخ الأستاذ الإمام] _ فى ثلاث مجلدات _ . و [الوحى المحمدى] . و [شبهات النصارى وحجج الإسلام] . و [عقيدة الصلب والفدا] . و [المسلمون والقبط والمؤتمر المصرى] . و [محاورات المصلح والمقلد] . و [الوهابيون والحجاز] . و [ذكرى المولد النبوى] . و [الخلافة ، أو الإمامة العظمى] . و [نداء للجنس اللطيف] . و [يسر الإسلام وأصول التشريع] . كما أشرف على طبع الآثار الفكرية للأستاذ الإمام ، وأعاد ، فى [المنار] ، نشر أغلب مقالات [العروة الوثقى] . و كذلك أشرف على تحقيق وطبع العديد من الكتب التراثية ، من مثل :

[تفسير ابن كثير] ، و[تفسير البغوى] ، و[العلم الشامخ فى إيتار الحق على الآباء والمشايخ] للمقبلي ، و[شرح عقيدة السفاريني] لابن قدامة ، و[المغنى فى شرح مختصر الحرق] ، و[دلائل الإعجاز] للجرجاني ، [انجيل برنابا] .. الخ ..

لقد امتدت الحياة بهذا المصلح الكبير ثلاثة وثمانين عاما .. منها خمسون عاما امتلأت بالفكر والمارسة على طريق الإصلاح ، منذ أن جاء إلى مصر وصحب أستاذه الإمام محمد عبده .. حتى إذا حان الأجل لبت نفسه الزكية نداء بارئها ، فى حادث سيارة ، كانت عائدة به إلى القاهرة من مدينة السويس ، ففاضت روحه فى ٢٣ جادى الأولى سنة ١٣٦٥ هـ ٢٥ إبريل سنة ١٩٣٥ م ، وذلك بعد أن أدت حق الله ورسوله فى تجديد الدين وطلب القوة والمنعة والسعادة للإسلام والمسلمين ، وذلك حتى تتحقق «للإنسان السيادة فى الأرض بالحق ، ليكون خليفة الله فى تقرير المحبة والعدل .. ولينهض المسلمون ليحافظوا على ملكهم ، مسلحين بالمدنية ، مسابقين الأمم العزيزة فى العلوم والفنون والصناعات وجميع مقومات الحباة .. »

فذلك هو الإسلام ، كما كشفت [العروة الوثقي] عن وجهه المشرق للشيخ رشيد .. عليه رحمة الله !

- 4. -

عبد الحميد بن باديس [١٣٠٧ - ١٣٥٩ هـ ١٨٨٩ - ١٩٤٠م] عودة الروح القومية إلى شعب جريح وعريق

حياته في سطور:

- بي يرتفع نسب أسرته إلى المعزبن باديس الصنهاجي ، مؤسس «الدولة الصنهاجية» ، التي حكمت مملكة «القيروان» ، في شهالى إفريقيا ، بعد دولة «الأغالبة» .. ولقد أشتهرت أسرته بمكانتها العلمية والأدبية والمالية في مدينة «فسنطينة» الجزائرية ، وكان والده من الشخصيات ذات الاحترام عند السلطات الفرنسية في الجزائر.
- ولد بمدينة «قسنطينة» في ١١ ربيع الثانى سنة ١٣٠٧ هـ ٥ ديسمبر سنة ١٨٨٩ م وعاش
 حتى ٨ ربيع أول سنة ١٣٥٩ هـ ١٦ إبريل سنة ١٩٤٠ م حيث توفى في ظروف غير
 طبيعية ، دعت البعض إلى القول بأنه قد مات مسموماً.
- * كانت له ثروة استعان بها فى حياته النضالية .. وكانت جهوده أعظم من بنيته الضعيفة ، وعوضت الفرق بينهما إرادة شديدة الصلابة والتصميم .
- « درس أول ما درس فى «قسنطينة» علوم اللغة العربية والإسلام ، ثم رحل ، وهو فى التاسعة عشرة من عمره (سنة ١٣٢٦ هـ ١٩٠٨ م) ، إلى جامعة «الزيتونه» ـ رغم أنه لم يكن يستسغ منهج التدريس بها ـ وفيها أخذ العلم عن كثيرين فى مقدمتهم الشيخ «محمد النخلى» والشيخ «طاهر بن عاشور».
- * من شيوخه الذين درس عليهم بالجزائر الشيخ «حمدان الونيسى» الذي أخذ على ابن باديس عهداً ألا يعمل موظفاً بالحكومة الاستعارية في يوم من الأيام؟! وظل ابن باديس يأخذ هذا العهد على من يتخيره من التلاميذ والمريدين فيها بعد؟!
- « سافر إلى الحجاز سنة ١٣٣٠ هـ ١٩١٢ م ، وكان قد سبقه ـ مهاجراً إليها ـ شيخه «حمدان الونيسي»، فالتقي به فيها.. وتتلمذ أيضاً على الشيخ «حسين أحمد الهندى»... وفي رحلته الحجازية هذه عرض على مشايخه أمر بقائه في الحجاز أو عودته إلى الجزائر؟

فأشار عليه «الونيسي» بالإقامة الدائمة في المدينة المنورة ، بينا نصحه الشيخ «حسين أحمد الهندي» بالعودة إلى وطنه ، والاجتهاد في خدمة القضية التي تشغل باله ـ خدمة العروبة والإسلام _ بقدر ما يستطيع ... ووافق هذا الرأى ميله ورغبته ، فقد كان عزوفاً عن هجر الوطن والهجرة منه ، وقال : «نحن لا نهاجر ، نحن حراس الإسلام والعربية والقومية في هذا الوطن ..».

ب فى المدينة المنورة ، وفبل العودة إلى الجزائر ، أخذ يفكر فى الخطوط العريضة لرحلته النضالية بعد العودة إلى الجزائر ، وفى لقاءاته فيها بالشيخ «البشير الإبراهيمى» اتفقوا على ضرورة تربية جيل من العلماء والمثقفين ينهض بمهمة إعادة الجزائر إلى «العروبة والإسلام والقومية» . . جيل يمتلك «فكرة صحيحة ولو مع علم قليل» ، وكتيبة معدة لهمة محددة هي مهمة وضع الوطن الجزائري على الطريق إلى الاستقلال ، وتسليمه لجيل جديد يواصل رحلة النضال بالسلاح .

« عاد إلى الجزائر سنة ١٣٣١ هـ ١٩١٣ م ، وقضى بها ثمانية عشر عاماً فى إعداد العدة وتكوين النواة التى تبلورت فى قيام (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) فى ١٧ ذى الحجة سنة ١٣٤٩ هـ ٥ مايو سنة ١٩٣١ م . . التى نضج تيارها الفكرى وولد هيكلها التنظيمى من خلال لقاءات المثققين الجزائريين فى «نادى الترقى» بالعاصمة الجزائر ، فتكونت بعد مؤتمر ، حضره علماء الجزائر وفقهاؤها ، دام أربعة أيام ، وانتخب ابن باديس - فى غيابه - رئيساً لها . . . وكان قيامها هو الرد الجزائرى العربى الإسلامى على الاحتفالات الصاخبة المجنونة التى أقامها الفرنسيون احتفالاً بمرور قرن من الزمان على بدء احتلالهم للبلاد .

* بعد عودة ابن باديس للجزائر نهض بتنفيذ برنامج تعليمي وتثقيفي وإصلاحي كبير... فكان يلقي «بقسنطينة» دروسه في «مسجد سيدي قموش» وفي «الجامع الكبير»، وعندما منعته الحكومة الفرنسية ١٣٣٢ هـ ١٩١٤م من التدريس في «الجامع الكبير»، تحول إلى التدريس في «الجامع الأخضر»، وكان التدخل الفرنسي هذا بناء على طلب المفتى الموالى للفرنسيين. وكانت دروسه في «مسجد سيدي قموش» تبدأ بعد صلاة الفجر.. ثم يقضي النهار في تعليم أطفال المدينة القرآن والعربية والدين.. وفي المساء تبدأ دروسه للكبار والكهول في «الجامع الكبير» أو «الجامع الأخضر».. وكثيراً ماكان يسافر بعد الفراغ من

- دروسه الليلية ـ فى برنامج أسبوعى شبه منتظم ـ لدروس يلقيها فى «الجزائر العاصمة» و «وهران» و «تلمسان».
- به من سنة ١٣٣١ هـ ١٩١٣م حتى انتهاء الحرب العالمية الأولى سنة ١٣٣٦ هـ ١٩١٨م كانت قد تكونت من حوله مجموعة من التلامذة والمريدين والأنصار بلغت الألف عدداً ؟! .. كل ذلك بواسطة التعليم واللقاء المباشر ، فلقد كان الرجل يتحدث عن نفسه بأنه لا يؤلف الكتب وإنما يريد صنع الرجال ؟! .
- ¿ كان اعتماد فرنسا الأساسي على رجال الطرق الصوفية _ (الطرقية) _ ورجال الدين الرسميين .. ولقد بدأ ابن باديس حملته العلنية ضد الطرق الصوفية سنة ١٣٤٣ هـ ١٩٢٥ م ، وبسببها تعرض للاغتيال في سنة ١٣٤٥ هـ ١٩٢٧ م وهو عائد إلى بيته في منتصف الليل بعد فراغه من إلقاء درسه في تفسير القرآن ، ولكن المحاولة فشلت ، وألقى القبض على الحانى بواسطة أعوان ابن باديس . ولكنه عفا عنه ! .
- « كان يقول الشعر ويضمنه أفكاره السياسية ، وشاعريته متوسطة الجودة إذا قيست بمقاييس العربية بالجزائر في ذلك التاريخ .
- « منذ سنة ١٣٤٣ هـ ١٩٢٥ م بدأت مشاركته فى العمل الصحفى ، فشارك فى تأسيس جريدة (النجاح) ثم تركها ... وفى سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٦ م أصدر جريدة (المنتقد) وتولى رئاسة تحريرها ، ولقد ألغتها الإدارة الفرنسية بعد أن أصدر منها ثمانية عشر عدداً فقط ؟! .. وبعد إلغائها أصدر (الشهاب) فى لهجة أخف من لهجة (المنتقد) مع اهتام أكثر بالجوانب الدينية ، والتزام بخطه الفكرى الذى لا يحيد عنه .. وكانت (الشهاب) فى البدء أسبوعية ، تم صارت تصدر شهرية ، واستمر يصدرها حتى وفاته سنة ١٣٥٩ هـ ١٩٤٠ م . كما أصدر صحفاً أخرى لم تعمر طويلاً ، بسبب اضطهاد الفرنسيين لها ، مثل (الشريعة) و (السنة المحمدية) و (الصراط) .
- . كان ابن باديس سلفياً ، يرى فى الإسلام ، كما يتمثل فى منابعه النقية الأولى طوق النجاة للجزائر من الشعوذة والحرافة التى صارت عقيدة الطرق الصوفية ورجال الدين الرسميين ، الذين أصبحوا خدماً للاستعار الفرنسي ... وهو يعد الامتداد الجزائرى لمدرسة جمال الدين الأفغانى وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده مجتمعين ، ولقد أكمل للقرآن تفسيراً نهج فيه نهج الشيخ محمد عبده في التفسير ، وأسماه (مجالس التذكير) ..

بروت .. (۱)
 بروت .. (۱)

恭 恭 於

« القرن الحالك الظلام » :

إذا قبل للناس: إن ابن باديس قد استحق وصف العبقرية والنضال والثورية ، وبلغ فى هذا السبيل مراتب الفدائيين الذين خاضوا معاركهم بعزيمة الشهداء .. إذا قبل ذلك للناس ، ثم قدمت إليهم أعاله كمجرد مفكر إسلامى سلنى المنهج ، يدعو إلى العروبة والقومية ويدافع عن الإسلام .. فأغلب الظن أن الناس لن يقتنعوا باستحقاق ابن باديس لكل هذه الصفات .. ذلك لأن الموقف السلنى ، والدعوة إلى العروبة ، والدفاع عن الإسلام ، قد شارك ابن باديس فى الدعوة إليها ـ بل وفاقه فيها ـ أناس كثيرون فى مختلف أقطار العالم العربى دون أن يتحلوا بكل هذه الأوصاف .

لكن الأمر الذى يجعل من استحقاق ابن باديس لكل هذه الصفات ، ولما هو أكتر منها حقاً وأمراً طبيعياً ، هو النظر إلى الرجل وإلى أعاله ومواقفه وأفكاره هذه فى ضوء الظروف والملابسات التى عاش فيها هو وشعبه الجزائرى ، وكذلك إبصار الأهداف التى أثمرتها هذه الأعال التى ربما بدت بسيطة وعادية فى غير انجتمع الذى عمل فيه إبن باديس ، والتى كانت ضرباً من العبقرية والإعجاز فى المجتمع الجزائرى تحت احتلال الفرنسيين ...

إبادة واستيطان:

ذلك ان الاحتلال الفرنسي الذي بدأ للجزائر بوصول الحملة المسلحة إلى ميناء سيدي فرج في ٢٢ ذي الحجة سنة ١٢٤٥ هـ ١٤ يونيو سنة ١٨٣٠ م، لم يكن مجرد عمل استعاري من النوع الذي شاع في كثير من أنحاء آسيا وإفريقيا بواسطة الإمبرياليين الأوروبيين ، محثاً عن

⁽۱) انظر فى ذلك كله : مجلة (الشهاب) و د . محمود قاسم : الإمام عبد الحميد بن باديس ، الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية ، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ ، محمد عارة : الأمة العربية وقصية التوحيد ط . القاهرة ١٩٦٦ .

مصادر الثروة ، وموادها الخام ، والأيدى العاملة الرخيصة ، والأسواق التجارية المفتوحة .. وإنما كان عملاً آخر تتلخص أهدافه فى كلمتين : الإبادة لسكان البلاد الأصليين .. وتوطين الأوروبيين فى الجزائر ، لتكون الامتداد اللاتيني عبر البحر المتوسط ، والتجسيد الإمبريالي المعاصر للحلم الصليبي الإقطاعي فى العصر الوسيط ..

وهذا التخطيط الفرنسي لم يكن سراً يخفيه هؤلاء الفاتحون، فلقد عبَّر عنه صراحة المفكر الصهيوني «ماكس نوردو» (١٨٤٩ – ١٩٢٣) بقوله: «إن شمال أفريقيا سيكون مهجراً ومستوطناً للشعوب الأوروبية ، وأما سكانه الأصليون فسيدفعون نحو الجنوب ، إلى الصحراء الكبرى ، إلى أن يفنوا هناك» (١١) . كما عبر عنه المفكر الاستعارى الفرنسي «سايسيمون دى» عندما كتب عن الجزائر في بدء احتلالها سنة ١٨٣٠م يقول: إن هذه المملكة الجزائرية ستصبح بلداً جديداً يتدفق إليه الفائض من السكان ومن نشاط أبناء فرنسا» . (٢)

ولم يكن طريق الفرنسيين نحو تحقيق أهدافهم هذه سهلاً ولا خالياً من العقبات الكبار ، فعملية الاحتلال العسكرى ذاتها قد استغرقت منهم سبعة عشر عاماً كاملة من الحرب والقتال .. حقيقة هم احتلوا عاصمة البلاد فى ٤ يوليو سنة ١٨٣٠م ، وتحقق لهم تقهقر الجيش التركى العثانى واستسلامه قبل الخامس من نوفمبر فى نفس العام .. ولكن سنوات خمسة تمر عليهم دون أن يتجاوز احتلالهم مدناً ثلاثة تتفرق على ساحل البلاد فى الشهال ، فيضطرون فى ١٦ شوال سنة ١٢٤٩ هـ ٢٦ فبراير سنة ١٨٣٤ م إلى التعامل مع أمير البلاد عبد القادر الجزائرى ، (١٢٢٧ ـ ١٣٠٠ هـ ١٨٠٧ م ١٨٨٨ م) والاعتراف بسلطان حكمه على داخل البلاد كلها .. ولكن القتال يتجدد فى العام التالى ويستمر حتى سنة ١٢٥٣ هـ ١٨٣٧ م ليتوقف ثانية حتى يتجدد مرة أخرى فى سنة ١٢٥٦ هـ ١٨٤٠ م ليستمر فى صورة بشاعتها منقطعة النظير ، لما فيها من الإبادة الجاعية للعنصر الوطنى بإحراق القرى وتدمير معالم البلاد وآثار الإنسان فيها ، حتى تم لهم الأمر بتسليم الأمير عبد القادر فى ذى القعدة سنة البلاد وآثار الإنسان فيها ، حتى تم لهم الأمر بتسليم الأمير عبد القادر فى ذى القعدة سنة البلاد وآثار الإنسان فيها ، حتى تم لهم الأمر بتسليم الأمير عبد القادر فى ذى القعدة سنة البلاد وآثار الإنسان فيها ، حتى تم لهم الأمر بتسليم الأمير عبد القادر فى ذى القعدة سنة ١٢٥٠ هـ نوفمبر سنة ١٨٤٧ م .

وعندما تحققت للفرنسيين هذه الخطوة الأولى ، وارتفع علمهم على الوطن الجزائرى – بل حتى قبل تمام هذه الخطوة – بدأت خطتهم توضع فى المارسة والتطبيق .. وبلوغاً إلى تحقيق هذه الخطة وتلك الأهداف ساروا فى طرق ثلاث ، متوازية ، ومتشابكة ، تكمل كل منها

⁽١) الأمة العربية وقضية التوحيد ص ٩٤.

⁽٢) المرجع السابق ص ٩٥.

الأخرى ، وتفضى جميعاً إلى تحقيق الإبادة للعنصر الوطنى وتوطي الأوروبيين في هذه اللاد .. وهذه الطرق هي :

أولا: التقسيم الإدارى الجديد .. الذى يتيح لهم إحكام القبضة مباشرة على مقدرات البلاد .. فقسموها إلى ولايات (عالات) ثلاث ، على رأس كل ولاية منها موظف فرنسى يتبع وزير الماخلية الفرنسية فى باريس ، وذلك تعبيراً عن التبعية المباشرة والاندماج التام فى فرنسا ، «الوطن الأم» ، وباعتبارها أرضاً فرنسية ، بشكل كامل ، من الناحية القانونية ، وليست مجرد مستعمرة ، ولذلك كانت هذه التبعية لوزارة الماخلية لا لوزارة المستعمرات! . ولقد طبق الفرنسيون هذا النظام الإدارى فى سنة ١٢٨٧ هـ ١٨٧٠ م بعد فترة من الحكم العسكرى الذى مارسه الجيش الغازى ، واستمر هذا الحكم العسكرى لمنطقة الجنوب الجزائرى (جنوب جبال أطلس) .. ويبدو أن رفع القبضة العسكرية عن الولايات الشالية الثلاث إنما كان المسلحة المستوطنين الأوروبيين الذين كانت قد ظهرت بوادر سيطرتهم على شال البلاد فى سنة ١٨٧٠ م بينا استبقيت قبضة هذا الحكم العسكرى على الجنوب الذى قرر الاستعاريون سلفاً أن يدفعوا إليه العنصر الوطنى ، والسكان الأصليين «حتى يفنوا هناك» ؟ ! ...

وثانياً: عمليات النهب الاقتصادى التى بدأت حتى قبل أن تستقر للغزاة أمور الغزو والاحتلال ... والناظر إلى بشاعة الوقائع والإجراءات التى صنعها الفرنسيون على هذا الطريق تتجسد أمامه فى جلاء ووضوح تلك الحقيقة التى قلنا إنها كانت الهدف ، وهى الإبادة الكاملة لحولاء السكان الأصليين .

" فعندما أسلم القائد الفرنسى الغازى «بومون» زمام القيادة إلى خلفه الجنرال «كلوزن» بدأ هذا الجنرال تنفيذ خطة إحلال الأوروبيين عمل الجزائرين فى حيازة مصادر الثروة فى البلاد ، وبالذات أرضها الزراعية الخصبة .. فأقام خطاً ملاحياً بين ميناء مرسيليا وبين الجزائر يعمل بنشاط فى نقل العناصر الفقيرة والمعدمة والمغامرة من أبناء فرنسا وأسبانيا وإيطاليا ومالطة لتوطينها فى البلاد .. وأرسلوا من يجمع ويتسوق مثل هذه العناصر من «حوض الراين» .. وجلبوا من خريجى إصلاحيات الأحداث الفرنسية خمسة وأربعين ألفاً . وأعطيت لكل هؤلاء الوافدين كافة الإمكانيات التى تتيح لهم انتزاع مقدرات البلاد الاقتصادية من أهاليها .. أعطيت لم الأرض ، وأدوات الزراعة ، وأقيمت لمساعدتهم الشركات الزراعية المساهمة ،

ومن أجل ذلك بدأ الفرنسيون فى مصادرة الأرض الجزائرية لحساب هؤلاء المستوطنين وكانت أولى إجراءات المصادرة خاصة بممتلكات الحاكم الجزائرى السابق ــ «الداى» ــ وممتلكات الأتراك العثمانيين هناك ..

﴿ وَفَى سَنَةَ ١٢٥٦ هـ ١٨٤٠ م أَصَدَر الْجِنْرَالَ «بُوجُو» أُولَ قَرَارَ يَنْزَعَ «لحساب الفرنسيين» ملكية الأرض من السكان العرب الذين حملوا السلاح بشكل أو بآخر ضد جيش الاحتلال .

» وفى سنة ١٢٦٢ هـ ١٨٤٦ م أصدروا قراراً جديداً بمصادرة جميع الأراضى الخالية لحساب الفرنسيين ، وكذلك مصادرة الأراضى المأهولة بسكانها والتى يزرعها أصحابها إن هم عجزوا عن تقديم مستندات رسمية تثبت ملكيتهم لها فى تاريخ سابق على محرم سنة ١٢٤٦ هـ يوليو سنة ١٨٣٠ م؟! .. وفى مجتمع كالمجتمع الجزائرى ، وفى ذلك التاريخ ، فإن هذا الشرط يعنى وضع أغلب الأراضى الجزائرية تحت السلطة مباشرة ، وفى إطار الملكية الخالصة لسلطات الاحتلال .. ولقد كانت هذه المصادرة نتاجاً طبيعياً لتزايد عدد المستوطنين الأوروبيين الذين بلغ مجموعهم فى تلك السنة أكثر من سبع وسبعين ألفاً منهم ٤٧,٤٧٤ ورنسياً ومالطة ؟!

وفى العام الأول لاستقرار السلطة لفرنسا فى البلاد (سنة ١٢٦٤ هـ ١٨٤٨ م) جلب الفرنسيون ١٢٠٠ مستوطنا فرنسيا يعملون جميعاً فى الزراعة ، وأعطيت لهم كل إمكانيات الاستبطان والاستغلال لأرض البلاد .

.. وفى سنة ١٢٦٧ هـ ١٨٥١ م أصدر الفرنسيون قراراً يضم إلى ملكية الدولة ــ (الفرنسية طبعاً) ــ أراضى الغابات والأحراش وما فيها من إمكانيات اقتصادية .. وفى نفس العام بلغت ممتلكات الفرنسيين من أرض الجزائر ١١٫٧٠٠،٠٠٠ هكتار موزعة ما بين المستوطنين ، والبلديات وجهاز الدولة مباشرة ... وهى بالطبع أكثر الأراضى خصوبة فى البلاد ..

.. وفي سنة ١٢٧٦ هـ ١٨٧٩ م ، عندما فشلت إحدى الثورات الجزائرية ، وهي التي قادها «محمد المقراني» ، انتهز المستعمرون الفرصة ففرضوا على من شارك في هذه الثورة وبجا من الإعدام ، غرامة قدرها ، ، ، ، ، ، ، ، ، من الفرنكات ؟! ومن لم يستطع الدفع صودرت أرض الذين نفذ فيهم حكم الإعدام ؟! .. حتى لقد وصل الأمر إلى أن أصبح متوسط ما يمتلكه المستوطن الأوروبي من الأرض ١٠٨ هكتارات (أي ٢٦٦ فداناً) من أخصب الأراضي الزراعية بينها متوسط ما يمتلكه المواطن الجزائري من الأرض ما كتلكه المواطن الجزائري من الأرض فداناً

وأغلبها مراعي _ 18٪ هتكاراً (أي أو فدان)؟!! .. (١١)

وثالثاً: تجريد الوطن الجزائرى والمواطن الجزائرى من كل الحصائص والقسمات المميزة له عن المستوطنين ، تلك التي تجعل له ذاتية قومية مستقلة ، وتشده إلى الماضى العربي . والتراث الإسلامي ، وتضعه في الإطار القومي للعروبة ، مها كانت قدسية هذه القسمات وجلال هذه الخصائص ، بل لقد كانت الحملات تشتد ، والعداء يزداد ، والسحق لا يعرف الحدود كلما زادت الحرمة والقدسية لهذه الحصائص والقسمات ؟! . .

والفرنسيون _ وصولاً إلى هدفهم هذا _ شنوا منذ اليوم الأول لاحتلالهم البلاد حرباً لا يكاد يوجد لها مثيل في التاريخ ضد اللغة العربية ، كلغة للجزائريين .. ولقد كانوا واضحين وحاسمين في هذه الحرب ، فقالوا منذ ذلك التاريخ ، في أحد التقارير الرسمية : «إن «إيالة» الجزائر لن تصبح حقيقة مملكة فرنسية إلا عندما تصبح لغتنا (الفرنسية) هناك لغة قومية ، والعمل الجبار الذي يتحتم علينا إنجازه هو السعى وراء نشر اللغة الفرنسية بين الأهالى بالتدريج إلى أن تقوم مقام اللغة العربية الفصحي الدارجة بينهم الآن» ... وفي تقرير آخر كتبوه بعد عام من استقرار الوضع لهم سنة ١٢٦٥ هـ ١٨٤٩ م عبروا عن جانب من تطبيقهم لمخططهم هذا ، وعن آمالهم في الوصول إلى ما يبتغون ، فقالوا : «.. يجب ألا ننسي أن لغتنا هي اللغة الحاكمة ، فإن قضاءنا المدنى الجزائي والعقابي يصدر أحكامه على الغرب الذين يقفون في ساحته بهذه اللغة .. وبهذه اللغة يجب أن تصدر، بأعظم ما يمكن من السرعة ، جميع البلاغات الرسمية ، وبها يجب أن تكتب جميع العقود ، وليس لنا أن نتنازل عن حقوق البلاغات الرسمية ، وبها يجب أن تعنى بها قبل كل شيء هو السعى وراء جعل اللغة الفرنسية دارجة وعامة بين الجزائريين ، وبين الذين عقدنا العزم على استالتهم إلينا ، وتمثيلهم الغانس ، وبعن الذين عقدنا العزم على استالتهم إلينا ، وتمثيلهم بنا ، وإدماجهم فينا ، وجعلهم فرنسين» . (٢)

ولذلك بادر الفرنسيون منذ اليوم الأول لاحتلالهم إلى إلغاء المدارس الجزائرية التى تعلم أبناء الشعب بلغته القومية ، فأغلقوا نحواً من ألف مدرسة ما بين ابتدائية وثانوية وعالية ، كان بالعاصمة وحدها منها مائة مدرسة ابتدائية ، وعدد من المدارس الثانوية ، وذلك إلى جانب مائة واثنين وثلاثين مسجداً تقام فيها حلقات التعليم والتدريس أبطل منها هذا النظام وشمله

⁽١) استعار إفريقية ص ١٧٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٥ .

⁽٢) الأمة العربية وقضية التوحيد ص ٩٦ ، ٩٧ .

الإلغاء والتحريم وأحل الفرنسيون محل مؤسسات التعليم القومى هذه مدارسهم الفرنسية التى حرموا فيها دراسة العربية فضلاً عن التدريس بها ، وسجلت إحصاءات سنة ١٢٩٧ هـ ١٨٨٠ م أن عاصمة البلاد ليس بها سوى ثلاث عشرة مدرسة تدرس المناهج الفرنسية بلغة الفرنسيين .. ولذلك لم يكن غريباً أن تسجل الإحصاءات بعد قرن وربع القرن من الاحتلال (سنة ١٣٧٧ هـ ١٩٥٤ م) أن نسبة الأمية بين الجزائريين هي ٩١٪ وأن الذين يقرؤون العربية من بين مثقفي الجزائر هم ٢٠٠,٠٠٠ مواطن من بين شعب كل تعداده يومئذ عشرة ملايين؟! .. (١)

بل إن هؤلاء الذين قرأوا بلغتهم القومية إنما صنعوا ذلك من خلال المعركة التي تحدى فيها الشعب مخطط أعدائه ، عندما فتح المدارس الأهلية ، أو أرسل أبناءه إلى الخارج ، وخاصة مصر والأزهر ، وبالذات عندما انتشرت المدارس العربية التي افتتحتها جمعية العلماء التي أسسها ابن باديس ، والتي بلغت في سنة ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤م ، ١٧٠ مدرسة تكلفت أسسها ابن باديس ، والتي بلغت في سنة ١٣٧٣هـ ٥٠,٠٠٠ من أبناء الجزائريين . (٢)

ذلك أن الموقف الفرنسي المعادى للعروبة ولغتها كان شديد الحسم كما قدمنا ، وكان أيضاً دائماً ومستمراً ، لم تهذب منه السنوات ولا التطورات ولا تعدد الحكومات التي تعاقبت على الحكم في باريس ، حتى لقد شهدنا وزير الداخلية الفرنسية «شوطان» ، يصدر في ٦ محرم سنة ١٣٥٧ هـ ٨ مارس سنة ١٩٣٨ م قراراً بمنع تدريس اللغة العربية بالمدارس الجزائرية واعتبارها لغة أجنبية (٦) .. كما سلكوا إلى هدفهم هذا سبيل التفرقة بين عنصرى الشعب الجزائري العرب والبربر ، فأرادوا أن يحدتوا حركة التفاف حول رابطة الإسلام التي تجمع العنصرين وتوحدهما وذلك عن طريق إقامة داتية مستقلة للبربر حددوا نطاقها في : «الظهير (المرسوم) البربري» الذي أصدروه بعد انتصارهم على ثورة الأمير عبد الكريم الخطابي سنة (المرسوم) البربري » الذي أصدروه بعد انتصارهم على ثورة الأمير عبد الكريم الخطابي سنة

ولقد كانت عروبة الجزائر ــككل أجزاء العالم العربي ــ شديدة الارتباط ، إلى حد التلاحم ، مع الإسلام كحضارة وعقيدة ودين . وذلك لصلة العربية بالقرآن ، ولأن القرآن

⁽١) المرجع انسابق ص ٩٧ . ٩٨ . والإمام ابن باديس ص ٧.

⁽٢) استعمار إدريقية ص ٣٧١.

⁽٣) الإمام ابن باديس ص ٩.

⁽٤) المرجع السابق ص ١١.

قد كان ولا يزال سبيلاً لتعريب اللسان وإبراز مكانة العرب فى الحفاظ على هذا الدين ، وللروابط التي يمثلها هذا الدين ، والتي تجمع بين الجزائر وسائر أقطار العالم العربى ، ولذلك كان الإسلام هو الآخر ، ولهذه الأسباب ، أحد الأهداف التي شن عليها الفرنسيون حرباً تشين الهمج والمتوحشين من البشر ، فضلاً عن المتمدنين الذين يعيشون فى العصر الحديث ؟!

فعندما بدأ الفرنسيون في سنة ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠ م يحتفلون على نطاق واسع بمرور قرن على بدء احتلالهم للجزائر كانت بعثات التبشير التي كرسوا لها الأموال ـ أموال الجزائر ـ كى تحوّل أبناء البلاد عن دينهم ، في مقدمة الدوائر التي تعمل على قدم وساق في هذا السبيل ، وكانت لا تزال تخطط للحو الإسلام من الجزائر وتعلن إصرارها على بلوغ هذا الهدف ، والكاردينال «لا فيجرى» يصرِّح في غمرة هذه الاحتفالات بقوله : «إن عهد الهلال في الجزائر قد غبر ، وإن عهد الصليب قد بدأ ، وإنه سيستمر إلى الأبد ... وإن علينا أن نجعل أرض الجزائر مهداً لدولة مسيحية مضاءة أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الإنجيل ؟!». (١)

ولم يكن هذا الموقف الفرنسي الذي عبر عنه الكردينال «لافيجرى» يعكس غيرة فرنسا على الدين المسيحي ، ولا إخلاص نظامها الاستعارى لتعاليمه ـ وهي تعاليم تتناقض حتماً مع صنيع الفرنسيين هذا ـ وإنما كان هذا الموقف ، وحركة التبشير المسيحية الفرنسية في الجزائر بأكملها عبارة عن إحدى الكتائب وأحد الأجهزة التي تعمل من خلالها الإمبريالية الفرنسية لإحكام القبضة على البلاد ، تلك القبضة التي كان الإسلام يقلل من قدرتها على الإمساك بما تريد أن تمسك به من الحيوط . ولقد قطن المثقفون الجزائريون إلى «أن موقف البورجوازية الفرنسية هذا هو مدعاة للعجب ، فإن هذه البورجوازية نفذت أحكام الإعدام في القسس ، وأحرقت الكنائس ، وحاولت عوالدين المسيحي في فرنسا المسيحية . أما في الجزائر فقد اتخذت مسلكاً في الخوائر فقد اتخذت مسلكاً محولت المساجد إلى كنائس ، وبجدت المسيحية ، واستخدمت أموال المسلمين النوع ظلت تسخر فيه من المسيحية والإسلام في آن واحد ؟! . » . (1)

والأمر الذى يؤكد أن أهداف الفرنسيين من خلف هذا الموقف إنماكانت سياسية أكثر منها دينية وروحية ، وأن عداءهم للإسلام فى الجزائر إنما كان عداء للجانب الثورى والطابع القومى العربي لهذا الدين ، ولتلك الروابط والوشائج التى يشد بها الجزائر والجزائريين إلى العرب

⁽١) المرجع السابق ص ٢٢ . ١١ .

⁽٢) المرجع السابق ص ١٠

والعروبة بعيداً عن «الفرنسة» والاندماج في الفرنسين ... الأمر الذي يؤكد أن هذه الأهداف «غير الدينية» هي التي كانت قائمة خلف هذه «الحملة الدينية» ، الأمر الذي يؤكد ذلك أن الفرنسيين قد احتضنوا رجال الدين المسلمين الرسميين في الجزائر ، ودافعوا عنهم ضد هجوم ابن باديس وجاعة العلماء ، كما سيأتي الحديث عن ذلك ، واحتضنوا كذلك رجال الطرق الصوفية الذين تحول الإسلام لديهم إلى طقوس للشعوذة ، فلم يعد نمطاً من أنماط الفكر الثوري ولا سلوكاً نضالياً عمارسه المسلم في الحياة ... ويكبي أن نقرأ كلمات المسيو «برك» أحد كبار الموظفين الفرنسيين في الولاية العامة بالجزائر التي يتحدث فيها عن المعايير التي كانت تحديد للفرنسيين اختيار رجال الدين الإسلامي لمناصبهم الرسمية ، لنعلم المهانة والأهداف التي استهدفها هؤلاء المستعمرون .. يقول المسيو «برك» : «لقد وصل بنا امتهان واحتقار الدين الإسلامي إلى درجة أننا أصبحنا لا نسمح بتسمية (تعيين) المفتى أو الإمام إلا من بين الذين اجتازوا سائر درجات التجسس ، ولا يمكن لموظف ديني أن ينال أي رقى إلا إذا أظهر للإدارة الفرنسية إخلاصاً منقطع النظير» . (١)

كما أن النجاحات التى أحرزها الفرنسيون فى معركتهم هذه ضد الإسلام فى بلاد الشمال الإفريقى كانوا يتحدثون عنها باعتبارها خطوات تتم لهم على درب تحويل هذه البلاد عن عروبتها والاتجاه بها إلى الاندماج فى فرنسا والفرنسيين ، فوزير خارجيتهم فى مطلع هذا القرن الكاتب الشهير «جبرييل هانوتو» يكتب عن نجاح مسعاهم هذا فى تونس فيقول : إنه «يوجد الآن بلد من بلاد الإسلام قد ارتخى ، بل انفصم الحبل بينه وبين البلاد الإسلامية الأخرى الشديدة الاتصال بعضها ببعض ، إذا توجد أرض تنفلت شيئاً فشيئاً من مكة ومن الماضى الآسيوى ، أرض نشأت فيها نشأة جديدة ، إنْبَتَت فى قضائها وإدارتها وأخلاقها (٢) ..» .. فهى إذاً «مكة» و «الماضى الآسيوى» ومكونات هذه البلاد وقساتها التى تميزها فى «القضاء» و «الإدارة» و «الأخلاق» هى التى يوجه إليها الفرنسيون نيران حملتهم باسم المسيحية وضد الإسلام ..

杂 茶 茶

والذى حدث أن الفرنسيين قد بلغوا بهزيمة الشعب الجزائرى فى هذا الميدان حداً أدخل اليأس على قلوب الكثيرين . . حتى خيل للأغلبية الساحقة من المثقفين الجزائريين طوال قرن من

⁽١) الأمة العربية وقصية التو-حيد ص ٩٩.

⁽٢) المرجع السابق ص ٩٥.

بدء الاحتلال أن التفكير في شيء آخر غير الاندماج في فرنسا والفرنسيين هو ضرب من الأحلام الخيالية . . وأن السعى في أي طريق آخر هو ضرب من الجنون . .

كان هذا هو التيار السائد في صفوف المثقفين الحزائريين. أما عند عامة الشعب فلقد حدث شيء آخر ، فبفعل الصدمة ، وشدة الهجوم الفرنسي على مقومات الشعب وتقاليده وعاداته ومعتقداته تنهت في الشعب عوامل المقاومة ، ولكنه وجد أن لا سبيل إليها إيجابياً . فاتخذ موقف المقاومة السلبية ، واعتصم «بالأمية» ضد التعليم الفرنسي؟! واتخذ من لغة المشافهة والحديث بديلاً يستعيض به عن لغته المكتوبة المحرمة عليه ؟ ! وأقام لنفسه بناء ثقافياً وفنياً وأدبياً أداته لغة الحديث؟!! .. ومن الكلمات الحيدة التعبير عن هذه الحالة التي وصل إليها الشعب الجزائري قول أحد أبنائه: «إن هذا الشعب عندما هزم، وتمزق، ونهبت ثروته ، وعندما واجه الضياع ، وأصبح ظهره إلى الحائط ، لجأ قبل كل شيء إلى قلعته المنيعة ، إلى إيمانه وتقاليده المعنوبة ، ولغته المنطوقة ، لحأ إلها حتى بتمكن بوماً ، في ميدان آخر ، وبوسائل جديدة ، وفي ظروف أكثر ملاءمة ، من القيام بهجوم مضاد» ، فكان الاعتماد التام على «لغة الحديث ، التي تستخدم حسب التقليد المتبع للقصص والأشعار والأغانى . وخلال سنوات طويلة كان لدينا تبار ثقافي قائم على الأدب الشفوى ، كان العمود الفقري لمقاومة الجهود المبذولة للقضاء على الشخصية الحزائرية ، وكان النبتة المتينة الناشئة في تربتها ، والتي تنتظر التطعيم الملائم حتى تعطى أفضل الثمار» ولم يكن هناك منفذ يتعدى منه هذا الشعب نطاق لغة الحديث والمشافهة إلى نطاق اللغة القومية المكتوبة سوى أكثر أشكال التعليم بدائية ، وهو «الكتاب» .. فسلك الشعب هذا الطريق «فهدارس تحفيظ القرآن كانت تعطيناً شيئاً أكبر بكثير من مجرد تعريفنا بالمبادئ الأولى للغة ، فهي رغم إطارها الجامدكانت عاملاً من عوامل الوحدة التي تربط البلاد من أقصاها إلى أقصاها ، وكانت طوقاً من أطواق النجاة التي تعلقت بها الأمة التي تتقاذفها الأمواج» . $^{(1)}$

ونحن نستطيع أن نقول: إن هذه الهزيمة وذلك التمزق وتلك الحال قد استمرت سائدة فى الجزائر حتى بدأ ابن باديس فى تنفيذ مخططه الذى استهدف إعادة إيمان الجزائر بذاتيتها العربية المستقلة ، عن طريق إحياء قسمات العروبة وبعث مجد الإسلام فى نفوس شعبها . . وأن نقول كذلك : إن هذا الشعب قد استمر معتصماً بلغة المشافهة والحديث حتى دخل أبناؤه مدارس

⁽۱) المرجع السابق ص ۱۰۱ ـ ۱۰۳ والكلمات للكاتب الجزائرى شير الحاج على فى دراسته عن «الثقافة الوطنية وثورة الجزائر» . .

(جمعية العلماء) التي أسسها ابن باديس.. وأن نقول أيضاً: إن هذا الشعب قد ظل في موقف الدفاع ضد الهجوم الذي بدأه الأعداء في سنة ١٢٤٦ هـ ١٨٣٠ م، ولم يتحول إلى موقف المقاومة الإيجابية المدعومة بالتخطيط والتنفيذ إلا عندما قاده ابن باديس ، وبالذات بعد تكوين (جمعية العلماء) في سنة ١٣٥٠ هـ ١٩٣١ م.

* * *

«هجوم على الجبهة العريضة»:

منذ أن عاد ابن باديس إلى الجزائر من رحلته الحجازية سنة ١٣٣١ هـ ١٩١٣ م وهو دائم السعى لتنفيذ مخطط رسمه مع بعض أعوانه لإعداد كتيبة من المثقفين والعلماء الجزائريين تتقدم لصد الهجوم الفرنسي على المقومات الذاتية للشعب الجزائري .. وإذا كانت حملة فرنسا هذه قد استهدفت إلغاء الذاتية المستقلة لهذا الشعب حتى تصل لتحويل الجزائر إلى مقاطعة فرنسية ، فإن ابن باديس قد أراد وخطط وعمل لإحياء ذاتية هذا الشعب حتى يصل إلى إحياء وتأكيد الإيمان بالوطن الجزائري المستقل تماماً عن فرنسا والفرنسيين .. ومن هنا كان هجومه على جبهة عريضة ، غطى نضاله عليها كل المواقع التي حارب الفرنسيون فيها الجزائريين منذ بدء الاحتلال ...

الانتصار للعروبة:

منذ بدأ ابن باديس نشاطه _ وكما سبق أن أشرنا _ كان تركيزه على التعليم للصغار والكبار ، يستهدف بعث الروح العربية والتعليم العربي حتى تتحصل للجزائر قسمة العروبة فتعيد الاتصال بماضيها العربي والارتباط بأمتها العربية الممندة أرضها من الخليج إلى المحيط ، ولذلك ارتبطت لديه دائماً فكرة عروبة الجزائر باستقلال الوطن الجزائرى عن الفرنسيين .. وهو عندما أصدر مجلة (المنتقد) في سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٦ م جعل شعارها كلمة ذات مغزى يقول فيها : (الحق فوق كل أحد ، والوطن قبل كل شيء) .. وحتى قبل أن تتكون (جمعية العلماء) ، كتب ابن باديس في سنة ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠ يقول : «إن الجزائر بلله عربي .. ومن ذا الذي يفكر في إنكار هذه الحقيقة ؟! وهي أرض إسلامية أصيلة ، وذلك حق أيضاً ، ومها يكن

من إرادة الإمبريالية في الماضى والحاضر، ومها يكن من قوة حرابها، فإن هذه الظاهرة التاريخية تظل صادقة تمام الصدق. إن الاستعار الفرنسي لم يدخر جهداً حتى يستعبد الجزائريين، وحتى ينتزع من قلوبهم الإسلام والعروبة.. وقد حاول الاستعار جهده طيلة فرن من الزمان لكي يصل إلى هذه الغاية، ولم يكتف الاستعار باستخدام القوة وتبريرها من الوجهة القانونية، بل أراد أن يبرر مسلكه وأن يجعل ضم الجزائر إليه أمراً مشروعاً». (١) ولقد كتب ابن باديس هذه الكلمات القوية الحاسمة في الوقت الذي أعلن فيه بعض المستعمرين الفرنسيين في الجزائر «أن عهد الهلال في الجزائر فد غبر»، وبدأوا فيه احتفالاتهم المجنونة والاستفزازية بمرور قرن على بدء احتلالهم للبلاد، وهي الاحتفالات التي قزروا لها أن تستمر ستة أشهر، واستطاع ابن باديس وأنصاره أن يعكروا صفوها حتى تم إلغاؤها بعد شهرين فقط من بدئها ؟ !.

وكان فرحات عباس ، يومئذ ، من أقوى الأصوات الجزائرية التى تنادى باندماج الجزائريين فى «فرنسا الأم» .. وعندما كتب مقالاً ينكر فيه وجود «وطن جزائرى» عنوانه : «لو أننى عثرت على الوطن الجزائرى ! » رد عليه ابن باديس رداً تاريخياً ، وقال : «.. إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هى فرنسا ، ولا يمكن أن تكون فرنسا ، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت .. بل هى أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد : فى لغتها ، وفى أخلاقها وفى عنصرها وفى دينها ، ولا تريد أن تندمج .. ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائرى بحدوده الحالبة المعرفة .. » . (۲)

ولقد أجاد ابن باديس الربط ما بين العروبة والإسلام ، لا بالنسبة للجزائر فقط ، بل كان يرى أن الإسلام _ بالرغم من عالميته _ قد جعل للعرب مكاناً ملحوظاً بين الأجناس ، حتى عهد إليهم رب هذا الدين بالقيام على إبلاغه وحراسة تعاليمه .. وهو فى هذا الموقف يذكرنا بالكواكبي وحديثه عن دور العرب وخصائصهم بالنسبة للنهضة الإسلامية فى كتابه (أم القرى) (٢٠) .. فيقول ابن باديس : «.. من الطبيعة العربية الخالصة أنها لا تخضع للأجنبي فى شيء ، لا فى لغتها ولا فى شيء من مقوماتها ، ولذلك نرى القرآن يذكرها بالشرف .. إن

⁽١) الإمام ابن ماديس ص١٣ (نقلا عن كتاب فرحات عباس «الطلمة الاستعارية» سنة ١٩٦٢م)..

 ⁽٢) الشهاب ، عدد يوفير سنة ١٩٣٧ م .

⁽٣) انطر : الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة عن حياته وآتاره ص ٣٠٠ ـ ٣٠٠ دراسة وتقديم محمد عارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

عماية القرآن بإحياء الشرف فى نفوس العرب ضرورية لإعدادهم لما هيئوا له من سياسة البشر.. وبهذا نستعين على فهم السر والحكمة فى اختيار الله للعرب للنهوض بهذه الوسالة الإسلامية العالمية ، واصطفائه إياهم لإنقاذ العالم مماكان فيه من شر وباطل.. إن الأمة العربية استطاعت أن تنهض بالعالم كله ، وأن تظهر دين الله على الدين كله .. » (١).

وهذا المزج العبقرى بين العروبة والإسلام، كان يسميه ابن باديس أحياناً «الوطنية الإسلامية»، وهي وطنية غير متعصبة، لا تذكر الدوائر الأصغر مها، ولا تتذكر للدائرة الإنسانية الأكبر، إد «الوطنية الإسلامية العادلة هي التي تحافظ على الأسرة بجميع مكوناتها، وعلى الأمة بجميع مقوماتها، وتحترم الإنسانية في جميع أجناسها وأديانها، فالإنسان من طفولته يحب بيته وأهل بيته.. وما البيت إلا الوطن الصغير.. فإذا تقدم اتسع أفق حبه وأخذت تتسع بقدر ذلك دائرة وطه.. فإذا غذى بالعلم الصحيح شعر بالحب لمن يجد فيهم صورته الإنسانية، وكانت الأرض كلها وطناً له، وهذا هو وطنه الأكبر، وهذا ترتيب طبيعي لاطفرة فيه ولا معدل عنه، فلا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر إلا من عرف وأحب الوطن الكبير، ولا يعرف ولا يحب الوطن الكبير، ولا يعرف ولا يعب الوطن الكبير، ولا يعرف ولا يحب الوطن الكبير، ولا يعرف ولا يعب الوطن الكبير ولا يعرف وأحب الوطن الصغير». (٢٠)

وهذه الكلمات البالغة درجة عظيمة من العمق والعبقرية جعلت ابن باديس يضع يده ، سياسياً ، فى يدكل التيارات السياسية التى ناصرت عروبة الجزائر واستقلالها ، بما فيها الحزب الشيوعى ، وفى ذات الوقت انتقد موقف الشيوعيين الذى يقلل من خطر وأهمية الرابطة القومية فيقول : إن هناك قسماً من الناس «رعموا أنهم لا يعرفون إلا الوطن الأكبر ، وأنكروا وطنيات الأمم ، وعدوها مفرقة بين البشر ، وعاكسوا الطبيعة جملة ، وما عرفته البشرية من آلاف السنن» . (٣)

ولقد أدرك أعداء ابن باديس إدراكاً عميقاً خطورة ربطه هذا بين العروبة والإسلام . وصلة ذلك ببعث الوطن الجزائرى ، فكتبوا يقولون : «هل يمكن لنا أن نقول : إن جمعية العلماء ملية (دينية) ؟ نعم .. وعجب أن يشك أحد فى ذلك . ولكن هذه الملية لا تظهر مباشرة ، فالعلماء يحملونها فى صدورهم ، ولا يتحدثون بها . على أن نشاطهم لا يبعدهم عنها

⁽١) الإمام ابن باديس ص ١٤١ (نقلا عن الشهاب حـ ١ م ١٥ سنة ١٩٣٩ م)..

⁽٢) المرجع السابق ص ١٣٣٠ . ١٣٤ (نقلا عن الشهاب جـ٧ م ١٣٣ سنة ١٩٣٧م).

⁽٣) المرجع السابق ص ١٣٤ (بقلا عن الشهاب جـ٧ م ١٣ سنة ١٩٣٧).

أبداً ، فكل من إصغائهم لدمشق والرياض والأزهر وجامع الزيتونه والقرويين ، وكل من دعوتهم ضد متأخرى شيوخ الطرق هو لفائدة القومية الجزائرية التي يخدمونها .. إن سياستهم الحاضرة تنحصر في المرابطة بحصن الثقافة والدين ، وهكذا يتدخلون في كل شيء ، ينتظرون أن يتقدم رجال آخرون لاستعال السلاح الذي يصقلونه الآن بأيديهم ويعدونه . إن مجددي فكرة الوطن الجزائري هم بالأحرى هؤلاء الذين أسسوا جمعية العلماء .. منذ سنة ١٩٣٠ م نرى في الواقع أن هؤلاء الرجال ذوى الثقافة الرفيعة والعلم الواسع – وهم من أقوى الشخصيات الإسلامية في المغرب المعاصر – قد ربطوا محاولتهم لتجديد الإسلام وللقضاء على الطرق الصوفية بمحاولة تجديد الوطن الجزائري .. " . (١) .

العروبة والحلافة الإسلامية :

في حياة ابن باديس دار الجدل في مصر مرتين حول قضية «الخلافة الإسلامية»، وبذلت محاولتان لتولى ملك مصر لهذا المنصب، أولاهما كانت في عهد الملك فؤاد، (٢) والثانية في عهد الملك فاروق، وفي المرة الثانية كانت لابن باديس مكانة كبرى في الجزائر، ووسائل إعلامية تتيح له أن يشارك بالرأى في هذا الموضوع الذي شغل المسلمين والعرب أجمعين..

وفى الآراء التي أبداها ابن باديس حول هذا الموضوع يتكشف لنا الرجل عن عقل تقدمي مستنير.. فرغم مزجه الراثع ما بين عروبة الجزائر وإسلامها ، ورغم مكانته الدينية ، إلا أنه كان داعية من دعاة التمييز ما بين الدين والسلطة والحكومة ، رافضاً للخلط للى درجة الاتحاد بن الدولة وبن الدين ..

" فهو يرى أن هذا المنصب ، بمعناه الإسلامي ، قد ذهب ودرس منذ عهد صدر الإسلام ، فيومئذ كانت «الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوى العلم والخبرة والنظر ، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع ، وقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمناً بعده على فرقة واضطراب ، ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب ، ثم

⁽١) المرجع السابق ص ٢٨.

⁽٢) انظر دراستنا عن كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلى عبدالمارق. طبعة بيروت سنة ١٩٧٧م.

انسلخ عن معناه الأصلى وبقى رمزاً ظاهرياً تقديسيا ليس من أوضاع الإسلام فى شىء..» (1) ولذلك فإن التماس السلطة والسلطان على المسلمين يجب أن يكون طريقه الكفاءة والحصول على رضى الأمة وتأييدها «فلا حق لأحد فى ولاية أمر من أمور الأمة الإسلامية إلا بتولية الأمة ، فالأمة هى صاحبة الحق والسلطة فى الولاية والعزل ، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها (٢) » ثم يمضى ابن باديس فى موقفه هذا إلى تبنى رأى المعتزلة فى تقديم الأكفاء فى السياسة على الأفضل فى الدين لمنصب الحكومة ، تعبيراً عن إيمانهم بأن هذه المناصب سياسية وليست دينية بالدرجة الأولى ، فيقول : إن «الذى يتولى أمراً من أمور الأمة هو أكفؤها فيه ، لا خيرها فى سلوكه .. لذلك قُدم الأرجح فى الكفاءة لا فى الخيرية .. » (٣)

« وهو يؤمن إيماناً شديداً بالديمقراطية ووحوب سيادة القانون الصادر عن الأمة والنابع منها ، ويقول : إنه « لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها وعرفت فيه فائدتها ، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها ، فهي تطيع القانون لأنه قانونها ، لا لأن سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها ، كائناً من كان ذلك الفرد وكائنة من كانت تلك الجماعة ، فتشعر أنها حرة في تصرفها .. إذ هذه الحرية والسيادة حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من أفرادها « (٤) ولذلك فإنه يرى أن آفة الآفات هي الحكومة المستبدة ، ويحكي قولة الإمام جعفر الصادق : «إن أعظم الفتنة أن يسلط الله على الناس السلطان الجائر» ، ويقول تعليقاً عليه : «إن أعظم ما لحق الأمم الإسلامية من الشر والهلاك كله جاءها على يد السلاطين الحائرين منها ومن غيرها ، وهذا ما يشهد به ماضيها وحاضرها ، فما أصدق كلمة جعفر الصادق وما أعمق نظره فها ! ! » . (٥)

« وابن باديس لا ينكر ، بموقفه هذا من فكرة الخلافة الإسلامية ، التضامن الإسلامي والرابطة الإسلامية ، ولكنه يرى جامعة المسلمين على ضوء واقع عصره في صورة رأى عام قوى واع مستنير ، تتبلور إرادته في تنظيم ينهض بالتخطيط لتقدم المسلمين ورعاية هذا التقدم ، في إطار الحياة الدينية والأدبية ، فهو يقول : إن المسلمين «إنما تكون لهم قوة إذا

⁽١) الشهاب جـ ٢ م ١٤ سنة ١٩٣٨م

⁽٢) الإمام ابن باديس ص ٦٥.

⁽٣) المرجع السابق ص ٦٥.

⁽٤) المرجع السابق ص ٦٦.

⁽٥) المرجع السابق ص ٤٧.

كانت لهم جماعة منظمة تفكر وتدبر، وتتشاور وتتآزر، وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة، متساندة في العمل عن فكر وعزيمة .. » (١) فهو إذاً لم ينكر الروابط الإسلامية، فهو من كبار الأئمة المسلمين المجاهدين في عصره، ولقد كانت «تهمة» الدعوة إلى «الجامعة الإسلامية» من بين «التهم» التي وجهها إليه خصومه من عملاء الفرنسيين.

« ولكن الرجل كان مناهضاً لتلك «اللعبة» التي كان يمارسها البعض في مصر تحت شعار تولية ملك مصر خلافة المسلمين ، بدعوى أن الأتراك قد ألغوا هذا المنصب الإسلامي السامي في عهد الكماليين. فهو أولاً ينكر أن المنصب الذي ألغاه الأتراك كان منصباً إسلامياً حقيقة ، فضلاً عن أن يكون خلافة للمسلمين ، فيقول : «.. فيوم ألغي الأتراك الخلافة به ولسنا نبرر كل أعالهم – لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي ، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم ، وأزالوا رمزاً بالياً فتن به المسلمون لغير جدوى ، وحاربهم من أجله الدول الغربية المتعصبة للنصرانية والمتخوفة من شبح الإسلام» ، ثم يمضي ابن باديس ليكشف كيف أن ما يحدث في مصر إنما هو لعبة استعارية لاستغلال اسم «الخليفة» ويقول : إن الأمم المتمدنة لن تنخدع بهذه اللعبة حتى «ولو جاءتها من تحت الجبب والعائم ؟ ! » لأنه ليس بعد الرسول – صلى الله عليه وسلم – «شخص مقدس الذات والقول ندعي له العصمة .. ولكن لنا جهاعة المسلمين وهم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية ويصدرون عن تشاور ما فيه خير أنفسها بعيدة كل البعد عن السياسة وتدخل الحكومات الإسلامية ولا غيرها» .. وهو لذلك الذي يتني موقف الإمام محمد عبده في مدنية السلطة ، وإنكار الحكومة الدينية () ، وتحديد إطار العمل لجاعة المسلمين.

ولقد كتب ابن باديس برأيه هذا إلى شيخ الأزهر ، وأنكر عليه دعوته لخلافة الملك فاروق . . ولما لم يأته رد من شيخ الأزهر استمر على موقفه مهاجماً الذين «يتحدثون فى مصر وفى الأزهر عن الحلافة كأنهم لا يرون المعاقل الانجليزية الضاربة فى ديارهم » ؟ وتنبأ بفشل هذه «اللعبة » قائلاً : «وسيرى صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر أن خيال الحلافة لن يتحقق وأن المسلمين سينتهون يوماً ما _إن شاء الله _إلى هذا الرأى » (٢) . فكان موقفه هذا التحديد

⁽١) المرحع السابق ص٥٥.

⁽٢) انظر الفصل الحاص بهذه القضية في الدراسة التي فدما بها للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ص ١٠١ ــ ١١٧ طبعة سروت سة ١٩٧٧ م .

⁽٣) الشهاب جـ ٢ م ١٤ سنة ١٩٣٨ م.

الدفيق لمضمون دعوته لإسلام الجزائر ، وعلاقة قسمة الإسلام بقسمة العروبة فى دعوته لإحياء ذاتية الجزائريين .

* * *

العروبة والتعليم :

ولقد كان بعث عروبة الجزائر هذه يستدعى تطوير بقايا التعليم العربى البدائى فى البلاد ، وتوسيع دائرته بإنشاء المدارس و «الكتاتيب» ، وإعادة الدور التعليمى للمسجد فى حياة الأمة الإسلامية إلى مساجد الوطن الجزائرى .. وهو ما صنعه ابن باديس «وجمعية العلماء» ، فالجمعية فد أنشأت مائة وسبعين مدرسة ، وذلك غير «الكتاتيب» التى انتشرت فى كل مكان والتى سارت على منهج متطور يقترب بها من المدارس الأولية ، حتى لقد أخذ الفرنسيون يحاربونها ويسحبون رخصها ويغلقون منها تلك التى تستخدم المناهج المتطورة والحديثة فى التعليم ! وكما يقول ابن باديس : لقد «صار من شروط إعطاء الرخصة للقليل الذي أعطيت له أن يعلم على الكيفية القديمة الخالية من كل تهذيب ، ذات «العصا» و «الفلقة» و «الحصير» ، وفى العصر الذي تتقدم فيه كل الأم كل عام فى أساليب التعليم نرد نحن إلى الوراء ، فاسمع ، وتعجب يا عصر المدية والنور ؟!» . (١)

ولكن ابن باديس لم تقعده قيود الفرنسيين هذه ، ولا مضايقاتهم له واستدعاؤهم له لسؤاله : «إن كانت معه رخصة للقيام بالتعليم ؟ ! » على حين أنهم يعلمون ممارسته لهذا العمل منذ سنوات وسنوات .. فضى ومضت «جميعة العلماء» فى نشاطها التعليمي الذى لا يقتصر على تعليم العربية وحدها ، ولا يتنكر للغات الأخرى ، فنص قانون (جمعية التربية والتعليم » التي أقاموها «على تعليم العربية والفرنسية ، لأننا قوم نريد الحياة لأنفسنا كم نحبها لغيرنا ، ونكره أن ندخل الضرر على أى كان غيرنا ، كما لا نرضى أن يدخل علينا الضرر أى كان غيرنا . ونعترم لغتنا ومجدنا كما نحترم لغة ومجد غيرنا .. وللجمعية نيات أخرى تنوى أن تقوم بها فى ونعترم لغتنا ومجدنا كما نحترم لغة ومجد غيرنا .. وللجمعية إلى الخارج ، وتسعى جهدها فى المستقبل ، إن شاء الله ، تنوى أن تبعث البعثات العلمية إلى الخارج ، وتسعى جهدها فى تحقيق ما ينص عليه قانونها الأساسي من تأسيس المصانع والملاجئ والمحلات العامة (٢) .. » .

ولقد نجح ابن باديس فى أن يجمع من حوله كل فئات وتيارات الشعب الجزائرى مطالبة

⁽١) الإمام ابن باديس ص ١٤٠ (نقلا عن الشهاب ، جـ ٨ م ١٤ سنة ١٩٣٨ م).

⁽٢) المرجع السابق ص ١٤٤ (بقلا عن البصائر في ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٩م).

بالتعليم العربي للبلاد ، وفي الوقت الذي أصدر الفرنسيون فيه قانوناً يحرم التعليم العربي ، ويجعل العربية لغة أجنبية ، طالب القسم العربي لمجلس النيابات المالية بالجزائر في نفس العام (سنة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م) ومن خلفه الأحزاب الجزائرية جميعها بالتعليم العربي ، وكتبوا لفرنسا يقولون : «إن مسألة اللغة العربية والتعليم الديني بالقطر الجزائري ليست مسألة حزب خاص أو جمعية معينة . بل هي مسألة الأمة جمعاء . تختلف في كل شيء وتتفق فيها (١) ؟ ! » . فلقد كانت الجزائر تسير خلف ابن باديس سعياً لتغيير ذلك الوضع المهين الذي ساد يوم أن كان أبناؤها «يذهبون إلى المدارس الأجبية التي لا تعطيهم غالباً من العلم إلا ذلك الفتات الذي يملأ أذهانهم بالسفاسف ، حتى إذا خرجوا منها خرجوا جاهلين دينهم ولغتهم وقوميتهم ، وقد ينكرونها (١) . . » .

والذين قرأوا جال الدين الأفغاني ، وحديثه في (العروة الوثقي) وفي غيرها عن دور اللغة القومية الواحدة (اللسان) في جمع شتات الأمة التي أصابها الاستعار بالتمترق وشن عليها حرب السحق والإبادة .. ثم قرأوا أيضاً ابن باديس يعلمون كيف كان فكر الأفغاني وفكر الزعيم الجزائري على درب واحد وفي ميدان واحد صنعه اتحاد المشرب والمنهج واتفاق الظروف .. وابن باديس يجسد هذه الفكرة عن أهمية اللغة العربية ودورها المنتظر في بعث الجزائر وربطها علمضها العربيق ، فيقول في عمق غير مسبوق : «إننا نعتصم بالحق ونعتصم بالتواضع عندما نقول : إننا شعب خالد ككثير من الشعوب ، لكنا ننصف التاريخ إذا قلنا : إننا سبقناها في ميادين الحياة ، سبقناها بهدايتنا ، وسبقنا هذه الأمم في نشر الحق أيام كانت في ظلمات الجهل ، ذلك ماكنا فيه وما سنعود إليه ، وإنما علينا أن نعرف تاريخنا ، ومن عرف تاريخه والمستقبل السعيد إلا هذا الحبل المتين : اللغة العربية ، لغة الدين ، لغة الحنس ، لغة القومية ، لغة الوطنية المحروسة .. إنها وحدها الرابطة بيننا وبين ماضينا وأحفادنا الغر الميامين ، تربط أرواحهم بأرواحنا ، وهي وحدها اللسان الذي نعتز به ، وهي الترجان عافي القلب من تربط أرواحهم بأرواحنا ، وهي وحدها اللسان الذي نعتز به ، وهي الترجان عافي القلب من توامل .. » . (٣) .

وبقدر الأهمية التي علقها ابن باديس على اللغة العربية في بعث الجزائر العربية الإسلامية

⁽١) المرجع السابق ص ٨٢.

⁽٢) المرجع السابق ص ٦٣.

⁽٣) المرجع السابق ص ٦٣ (نقلا عن البصائر ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٩ م).

كان الجهد المضنى الذى قدمه فى هذا السبيل.. مدارس قد فتحت.. ، و «كتاتيب» قد أنشئت.. ومساجد فد أُقيمت وانعقدت فيها حلقات الدرس والتعليم.. كل ذلك كى تتكون للوطن الجزائرى الكتيبة التى تمهد الطريق للثورة ، والتى تتولى صنع السلاح وتدفع به إلى أيدى جيل جديد من المقاتلين..

染 柴 米

ضد الطرق الصوفية:

وكما حارب الفرنسيون عروبة الجزائر وذاتيتها القومية بواسطة إشاعة الجهل والأمية بين الأغلبية الساحقة جداً من الشعب ، وبواسطة «فرنسة» التعليم للقلة القليلة جداً من الجزائريين الذين أتيحت لهم فرص الالتحاق بمدارسهم ، فإنهم قد شنوا هجومهم على الإسلام عندما رأوه لحناً يميز المواطن الجزائرى ، ووشيجة تربطه بالعروبة والعالم العربي وتشده بعيداً عن فرنسا والفرنسيين .

ولم يعتمد الفرنسيون في حربهم للإسلام بالجزائر على المبشرين فقط ، ولا على إطلاق العنان لجاعات التبشير في المناطق الجنوبية وإغلاقها أمام «جمعية العلماء» ، فحسب ، وإنما اعتمدوا أيضاً على رجال الطرق الصوفية _ (الطرقية) _ ومكنوا لهم من إحكام القبضة على القلوب وشل عقول أغلبية الشعب بالشعوذة والخرافات وشل إرادتهم وفعاليتهم بالتواكل والاستسلام ، ولذلك حارب ابن باديس خطة فرنسا على هذه الجبهة بواسطة الصراع العنيف الذي شنه ضد هذا المسخ المشوه للإسلام وتعاليم الدين الحنيف .

فلقد وضع رجال الطرق الصوفية أنفسهم فى خدمة المستعمر ، وأصبحوا أدواته التى يعتمد عليها فى تخدير الجهاهير ، وصوروا للناس ما أنزل الفرنسيون بالبلاد على أنه إرادة الله سبحانه ؟! ودعوا من أجل ذلك للاندماج فى فرنسا امتثالاً لإرادة الله هذه ؟!! . وقالوا : «إذا كنا أصبحنا فرنسيين فقد أراد الله ذلك ، وهو على كل شىء قدير . . فإذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل ، وكان ذلك عليه أمراً يسيراً ، ولكنه كما ترون يمدهم بالقوة ، وهى مظهر قدرته الإلهية ، فلنحمد الله ولنخضع لإرادته . . » ؟!! . (١) .

⁽١) الشهاب. جـ٧ م ١٤ (نقلا عن حريدة «الربييليكان الفرنسية في ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٨ م).

ولكن ابن باديس يعلن الحرب ضد هذه الطائفة الضالة ، ويقول بأنها قد فرت إلى حمى المستعمر ، وأن الله برئ مما يفترونه عليه ، ويصور نزاع «جاعة العلماء» معهم فيقول : إننا «إذا رأينا طائفتين من المؤمنين تنازعتا ، فالتجأت إحداهما إلى السلطان تستغيثه وتستعين به .. فأغاثها وانتصر لها وأمدها وقربها وأدناها ، وأما الأخرى فلم تستغث إلا بالله ولم تستصر إلا به ، ولم تعتمد إلا عليه ، ولم تعمل إلا فيما يرضيه من نشر هداية الإسلام .. وتحملت في سبيل ذلك كل ماتسبب لها فيه الفئة الأخرى ، ومن تولته وهربت إليه .. إذا رأينا هاتين الطائفتين عرفنا من منهما يقيناً الفارة من الله والفارة إليه ، فكنا _إن كنا مؤمنين _ مع من فر إلى الله .. » (١)

ومن هناكانت الحرب الضروس التى شنها ابن باديس وشنتها «جمعية العلماء» ضد هؤلاء المشعوذين .. ومن هذا الموقف المبدئى رفض ابن باديس عديداً من المحاولات التى بذلت للمصالحة بينها فى سنة ١٣٥٦ هـ ١٩٩٣ م لأن الذين قاموا بها طلبوا من «جمعية العلماء» أن تسكت على قيام الصوفية بمارسة البدع الدخيلة على الدين ، وأيضاً أن تترك وتهجر الميدان السياسي والاشتغال بالسياسة (٢) .. كما رفض محاولة أخرى «للصلح» قام بها ودعا إليها أحد علماء الأزهر ، وكتب ابن باديس يومئذ فى رفضه لهذه المحاولة يقول : «إننا نعلن لإخواننا أننا على رجاء اليأس من خصوم تضيع معهم حكمة لقان ، ولا يجدى معهم حلم معاوية ، ولا يرضيهم عدل ابن الخطاب ، ولا تسامح صلاح الدين.. وليس لنزاعهم معنا غاية غير كم أفواهنا وكسر أقلامنا ثم إقلال راحتنا إن أعجزتهم المقادير عن إزهاق أرواحنا ، وليس لمم إلى هذه الغاية غير وسيلتين : إحداهما الوشاية بنا إلى الحكومة بأننا وطنيون ضد الاستعار ، وأننا نعمل للجامعة الإسلامية .. وثانيهما الاختلاق علينا مع الأمة بأننا ندعى الاجتهاد ، وأنا ننكر الولاية والكرامة .. » (١) ولذلك فإنه لاأمل فى مثل هذا الصلح وذلك اللقاء ..

ولقد نجحت «جمعية العلماء» نجاحاً ملحوظاً فى تجريد هؤلاء المشعوذين من صلاحيات التحدث باسم الإسلام ، وأخذ المجتمع الجزائرى ينظر إليهم كارقين قد باعوا دينهم وكرامتهم للمستعمر حتى لم يعودوا ـ هم ومن تبعهم على درب الاندماج ـ يستحقون شرف الانتساب

⁽١) الإمام ابن باديس ص ٣٧ . ٣٨ (بقلا عن تفسير ابن باديس للقرآن ص ٤٦٧ . ٤٦٨).

⁽٢) المرجع السابق ص ٤١.

⁽٣) المرجع السابق ص ٤١.

للإسلام ، وتصور الجريدة الفرنسية (الربيبليكان) نجاح العلماء هذا فتقول في غضب ومرارة : «لقد نجح هؤلاء في حمل الناس على البراءة من مواطنيهم الذين قبلوا أن يعدوا من الفرنسيين ، وامتنعوا عن دفنهم في مقابر المسلمين . وهؤلاء القادة ينفذون أوامر تأتيهم من القاهرة ودمشق ومكة ، وهي المدن التي تعمل فيها جهاعات خفية لتنفيذ أغراض على جانب كبير من الخطورة .. والتبعة في ذلك تقع على الحكومة الفرنسية ، فهي التي تركت هؤلاء المتعصبين أو الخبيئين يبثون دعوتهم ، ويضيعون من سلطان أصدقائنا المرابطين» – (الطرقية » - ولقد كان انحسار نفوذ هؤلاء المشعوذين يعني زيادة القوة والأنصار «لجمعية العلماء» ، وأيضاً تصحيح صورة الإسلام ، وإتخاذه أداة في مناوأة الاستعار .

فكر سلفي مستنيىر:

ونحن إذا تجاوزنا الصدام السياسي المباشر الذي حدث بين ابن باديس وبين رجال الطرق الصوفية ، استطعنا أن نبصر لهذه المعركة سبباً آخر يرجع إلى اختلاف المنطلق الذي ينطلق منه كل فريق في فهمه للإسلام ، فهؤلاء المتصوفة قد تحول الإسلام لديهم إلى ركام من البدع والخرافات التي تراكمت بفعل الزمن والقرون ، بينا كان ابن باديس مفكراً سلفياً يرى في العودة إلى منابع الإسلام النقية الأولى وأصوله الجوهرية السبيل الأوحد لبعث الجزائر المناضلة ، والطريق الذي لا طريق سواه كي يتحول الإسلام إلى سلاح في معركتها الحالية بعدما حوله المتصوفة إلى وسيلة لترير الخضوع للفرنسيين .

وهذا الموقف السلفي لابن باديس يتجلى في مواقف فكرية عديدة ، نكتفي هنا بأمثلة عليها تضاف إلى ما قدمنا من إشارات :

« فهو يدعو للعودة بعقيدة التوحيد الإسلامية إلى نقائها الأول ، قبل أن تلحق بها شبهات الوثنية على أيدى «المشبهة والمجسمة والمتصوفة» الذين يعظمون الأموات والقبور ، ويقول : إنك «تجد السواد الأعظم من عامتنا غارقاً في هذا الضلال ، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات ، يسألونهم حوائبهم .. ويذهبون إلى الأضرحة ... ويدقون قبورهم ويتذرون لهم ، وتراهم هناك في ذل وخضوع وتوجد ، قد لا يكون في صلاة من يصلى منهم».

⁽١) المرجع السابق ص ٩٥.

ب وهو فيما يتعلق بالأحكام الفقهية يدعو إلى بساطة تعاليم الإسلام وسهولتها ومرونتها . ويرى فى التعقيد الذى أصاب المذاهب العقهية أحد الأسباب التي دفعت الناس إلى التحلل منها عن طريق الانخراط فى الطرق الصوفية التي أباحت لهم التحلل من التكاليف . .

* كما يرى فى العودة إلى « الحلق الإسلامى » البسيط ، والسلوك البعيد عن « الإغراق فى النسك الأعجمى ، والتخيل الفلسفى » أحد السبل التى تتلافى التعقيدات التى دفعت بجماهير مسلمة غفيرة إلى طريق التصوف أيضاً . .

" كما برأ السلوك الإسلامي من ذلك «التواضع الصوفى» الذي بلغ حد «الذلة» و «القنوط» ، فدعا لاستبدال ذلك بالإيمان والتقوى ، ورأى فيهما «العلاج الوحيد من حالتنا .. فنقطة البدء في أي إصلاح هي تطهير العقائد من الشرك ، والأخلاق من الفساد» .

، وكانت دعوته الدائمة والمستمرة إلى موقف سلني ينظر صاحبه بعقل معاصر ومستنير في أصول الإسلام الأولى ومنابعه النقية والجوهرية دونما إغراق في تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين.. (١)

والذين قرأوا عبد الرحمن الكواكبي ، وخاصة كتابه (أم القرى) يلمحون صلات لا تنكر بين فكر الكواكبي في هذه القضايا وفكر ابن باديس ...

« وهذا الموقف السلني لابن باديس ، قد اتضح أكثر ما اتضح في تفسيره للقرآن الكريم ... فهو قد نهج فيه منهج الإمام محمد عبده في التفسير ، وفي ذلك يقول صديقه وزميل نضاله الشيخ البشير الإبراهيمي في حديث له عن التفسير والمفسرين : «... ثم كانت المعجزة بعد ذلك الإرهاص بظهور إمام المفسرين بلا منازع «محمد عبده» ، أبلغ من تكلم في التفسير بياناً لهديه ، وفهما لأسراره ، وتوفيقاً بين آيات الله في القرآن وبين آياته في الأكوان .. فبوجود هذا الإمام وجد علم التفسير وتم ، ولم ينقصه إلا أنه لم يكتبه بقلمه كما بينه بلسانه ، ولو فعل لأبقي للمسلمين تفسيراً ، لا للقرآن ، بل لمعجزات القرآن ، ولكنه مات دون ذلك فخلفه «محمد رشيد رضا» ، فكتب في التفسير ماكتب ، ودوّن آراء الإمام فيه (٢) ، وشرع للعلماء مناهجه ، ومات قبل أن يتمه ، فانتهت إمامة التفسير بعده في العلم الإسلامي كله إلى أخينا

⁽١) المرحم السابق ص ٩٢. ٥٣. ٥٠ (نقلا عن تفسير ابن ناديس للقرآن ص ١٥٥. ١٦٤. ٢٤١).

⁽٢) فى خقيقنا للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ميزما تفسيره لما فسر من القرآن عن تفسير السيخ رشيد رضا . انظر جـ ٤ . جـ ٥ من هذه الأعمال .

وصديقنا ومنشىء النهضة الإصلاحية العلمية بالجزائر ، بل بالشال الإفريق : عبد الحميد ابن باديس .. » . (١)

ولقد لخص أحد شيوخ ابن باديس له هذا الموقف السلني فى تفسير القرآن عندما نصحه قائلاً: «اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة ، وهذه الآراء المضطربة ، ليسقط الساقط ويبقى الصحيح ، وتستريح ؟!»..

ولقد كان هذا الموقف السلنى لابن باديس شديد الوضوح ، وكما تحدث به أصدقاؤه ، فلقد أبصر خطورته أعداؤه ، فكانت بعض اتهاماتهم له أنه «وهابى» لسبة إلى محمد بن عبد الوهاب ، ومذهبه السلنى وأنه «عبداوى» ، نسبة إلى الشيخ محمد عبده زعيم هذا الاتجاه في عصرنا الحديث . (٢) .

شيء من الاعتزال:

وفى الاعتدال فى الموقف السلنى تبع ابن باديس الإمام محمد عبده ، فأمكر الإغراق فى «النسك الأعجمى والتخيُّل الفلسنى» ولكنه وقف قريباً من مدرسة المعتزلة وخاصة فى قضية الحرية الإنسانية ، فرأى الإنسان حراً مختاراً . وما كان له إلا أن يقف هذا الموقف ، وهو المناضل الذى صنع على عينه كتيبة مجاهدة كى تريد لوطنها وتصنع له حاضراً ومستقبلاً غير الذى أراده وصعه المستعمرون .. وهو فى هذا المقام يدعو إلى تبنى مجموعة من المبادئ والقواعد والعقائد التى سبق أن قررها المعتزلة ، والتى هى فى ذات الوقت الموقف الإسلامى النق فى بامها وموضوعاتها .. وذلك مثل :

" الموقف من الأسباب وفعلها وفعاليتها ، وارتباط المسببات بهذه الأسباب .. وهو يعزو مجاح أسلافنا وصنعهم لعصر حضارتنا الذهبي إلى إيمانهم بارتباط الأسباب بالمسببات ، ومن ثم عنايتهم بهذه الأسباب . (٣)

« وهو يدعو إلى الاعتقاد بحرية الإنسان واختياره لأفعاله وصنعه لها ، وإلى أن حسابه وجزاءه إنما هو على فعله هو الذي قدمته يداه .. ووجود علم الله بالمطيع والعاصي لا يعني أن

⁽١) المرجع السابق ص ١٢٠ ، ١٢١ (نقلا عن مقدمة تفسير ابن باديس ص ٢٨ - ٣٢).

⁽٢) المرجع السابق ص٥٧.

⁽٣) المرجع السابق ص ٩٧.

هذا العلم هو الذي أوجد الطاعة والمعصية ، فالذي أوجدها هو اختيار الفاعل لها .. فالله سبحانه «قد أحاط بكل شيء علماً ، فعلم من سيطيعه ومن سيعصي ، ولكنه الحكم العدل ، فلم يكن ليجازيهم على سابق علمه فيهم ، الذي لا دخل لهم فيه ، بل جعل جزاءهم بعد إقامة الحجة عليهم بيا يكون من اختيارهم ، ليكون جزاؤهم على ما عملوا وما قدمت أيديهم ... فلا يصح أن يحتج بالقدر في الذنوب ، لأن حجة الله قائمة على الخلق بالتمكن والاختيار والدلالة الفطرية والدلالة الشرعية ، لقوله تعالى : (وقالوا لوشاء الرحمن ما عبدناهم . ما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يخرصون) (١) .. «(٢) .

* ووقف ابن باديس إلى جانب المعتزلة _ وتبع فى ذلك محمد عبده أيضاً _ فى القول بأن العقل الإنسابى يدرك ، ذاتياً ، الحسن والقبح ، ويميز ما بين الحسن والقبيح ، دون أن يكون ذلك وقفاً على الأدلة النقلية والنصوص . (٣)

وهكذا اتخذ موقفاً سلفياً معتدلاً ومستنيراً ، واقترب إلى حدٍ ما من بعض مواقع المعتزلة الفكرية في العقلانية الإسلامية وكان في كل ذلك مستجيباً لاحتياجات عصره ونوطنه ، ناظراً في تعاليم الإسلام وملء قلبه وعقله هذه الاحتياجات.

非 柒 柒

«أكثر من مفكر»:

على أن عظمة ابن باديس وعبقريته لم تكن أبداً مقصورة على ما قدم من أفكار فى الإصلاح الدينى وآراء فى التعليم العربى . وإنما كان مرجع هذه العظمة والعبقرية إلى أن الرجل قد كان مناضلاً من الطراز الأول فى سبيل تنفيذ هذه الأفكار والآراء فى ظروف غاية فى الصعوبة والقسوة ، هى تلك التى صنعها المستعمرون الفرنسيون بالجزائر على عهد ابن باديس . .

وحتى ندرك أهمية هذه الملاحظة يكنى أن نعلم أن بعض آراء ابن باديس هذه ، وبالذات الاعتماد على التعليم كسبيل للتحرر الوطنى ، قد سبقه إليها محمد عبده فى مصر ، ولكنها كانت من سلبيات فكر الأستاذ الإمام ، حسبت عليه لا له ، لأنها مكنت المستعمر وعميده «كرومر»

⁽١) الزخرف: ٢٠

⁽٢) المرجع السابق ص ١٠٥ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ٣٨١ ، ٣٨٢ وكتاب العقائد الإسلامية ص ٥٩).

⁽٣) المرجع السابق ص ١٠٨ . ١٠٩ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ١٤٢ ــ ١٤٤).

من أن يضم الرجل إلى القوى التى يعتمد عليها ، والتى تؤيده _أو على الأقل لا تناوئه _ ومن أن يتخذ منها سلاحاً ضد أصحاب المواقف الوطنية «الثورية» فى ذلك الحين ، ولقد كان موقف محمد عبده هذا موضع نقد الكثيرين ، وفى مقدمتهم أستاذه جال الدين الأفغانى ، الذى قال له : «إنما أنت مثبط » ؟ ! » وعجب من موقفه المهادن للانجليز ، وكيف لم يؤلف ، «من تلاميذه ، مثل سعد زغلول وإخوانه .. عصبة حق تصدم باطل الانكليز ؟ ! » (١) ، فهذا الذى كان موقفاً _ من محمد عبده _ متهادناً مع المستعمر الانجليزى فى مصر كان نفسه موقفاً ثورياً من ابن باديس فى الجزائر لاختلاف الظروف والملابسات ومن هنا كانت كثير من مواقف ابن باديس وآراؤه تبدو عادية إذا ما نظر إليها بمعزل عن ظروف الوطن الجزائرى الذى عاش فيه تحت القبضة الساحقة للمستعمرين الفرنسيين . وكانت حياة هذا الرجل الفكرية برمتها غير ذات أهمية كبرى إذا ما أخذت بمعزل عن مواقفه السياسية النضالية ضد الفرنسيين .

* الزجل كان يتخذ من القرآن مدرسة يعلم فيها الناس النضال ، والصبر على المكاره فى أثناء هذا النضال ، فيكتب فى تفسير قول الله سبحانه ، (إن الله يدافع عن الذين آمنوا ، إن الله لا يحب كل خوّان كفور (٢) يقول : إن «دفع الله يكون بأسباب وأنواع ، وعلى وجوه تختلف بسبب الحكمة ، ولا تحلوكلها من دفاع ، فإن ما يصيب المؤمنين فى أفرادهم وجهاعاتهم هو ابتلاء يكسبهم القوة والجلد ، ويقوى فيهم الصبر والثبات ، وينبههم إلى مواطن الضعف فيهم ، وناحية التقصير منهم ، فيتداركون أمرهم بالإصلاح والمتاب ، فإذا هم بعد ذلك الابتلاء أصلب عوداً وأطهر قلوباً ، وأكثر خبرة وأمنع جانباً . وإن فى صبر الصابرين منهم ، وقد نزل به البلاء الذى لا يقدر على دفعه ، والظلم الذى لا يقدر على إزالته ، لبعثا للقوة فى نفس غيره ممن يأنس به ، وضعفاً فى قلب ظالمه ، وفى كليها دفع من الله للمؤمنين » . (*)

* والرجل كان صاحب موقف ثورى ضد الاستعار الفرنسى .. ولقد تصاعد بهذا الموقف الثورى بتصاعد قوة القاعدة والتنظيم الذى أسسه وأقامه ورعاه ، كما كان يدعو الجميع أن يسلكو مثله هذا المسلك الثورى ، وأن ينفخوا مثله «روح الاجتماع الثورى في كل ما يهمهم من

⁽۱) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفعاني ص ٤٧٩ . وانظر كذلك الدراسة التي قدما بها للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، وخاصة فصلي : فكره السياسي ، وفكره في التربية والتعليم . جـ ۱ ، ص ٣٣ ــ ٩٩ ، ص ١٥١ ــ ١٦٥ .

⁽٢) سورة الحج : ٣٨.

⁽٣) الإمام ابن باديس ص١١٣ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص٥٥٠).

أمر دينهم ودنياهم حتى لا يستبد بهم مستبد.. » . (١)

ونحن لو ذهبنا نستقصى مواقف الرجل الثورية ضد السلطة الفرنسية المستبدة لطال بنا المقام والمقال ، ولذلك نكتفي بعدد من الأمثلة ذات الدلالة في هذا المجال .. مثل :

١ - رد الفعل العنيف الذى حدث من جانب الفرنسيين عند قيام ابن باديس بتأسيس (جمعية العلماء) ، فلقد أصدر سكرتير الأمن العام بالجزائر تعلياته بمرافبة العلماء مراقبة دقيقة ، ورصد تحركات ابن باديس . وحرم على غير رجال الدين الرسميين الموالين للسلطة ممارسة الوعظ بالمساجد أو إلقاء خطبة الجمعة بها وحرم على أعضاء الجمعية فتت المدارس وممارسة التعليم في «الكتاتيب» ؟! . وذهب الأمر بسكرتير الأمن العام هذا وهو فرنسي طبعاً _ إلى أن عين نفسه رئيساً للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالجزائر؟! حتى يباشر بنفسه مواجهة خطر ابن باديس وجمعية العلماء؟!! .

٢ في سنة ١٣٥٥ هـ ١٩٣٦ م، عندما حكمت فرنسا حكومة «الجبهة الشعبية»، انتعشت الآمال لدى دعاة الاندماج الجزائريين في تحقيق مساواتهم بالفرنسيين، واندماجهم فيهم على قدم المساواة. ولكن ابن باديس ظل على عدائه لهذا الاندماج، ودعا إلى تأسيس (المؤتمر الإسلامي الجزائري) من كل الاتجاهات والأحزاب، فانعقد المؤتمر في ٧ يونيو سنة ١٩٣٦ م ولم يشأ ابن باديس أن يكون العلماء أعضاء فيه، فحضروه كمراقبين، وذلك حتى تكون لهم حرية الحركة إذا ما تغلبت أصوات دعاة الاندماج.. وتحقق ظن ابن باديس، فاحتفظ العلماء لأنفسهم بحرية الحركة في سبيل الاستقلال عندما وقفت أغلبية المؤتمر إلى جانب الاندماج.

" ف ١٨ يونيو سنة ١٩٣٦ م سافر إلى باريس وفد يمثل المؤتمر الإسلامي الجزائري ، ولقيهم «دلادييه» وزير شؤون الجزائر في الحكومة الفرنسية ، الذي هدد أعضاء الوفد بقوله : "إن لدى فرنسا مدافع طويلة» ؟! فتصدى له ابن باديس قائلاً : "إن لدينا مدافع أطول ؟!» . فتساءل «دلادييه» عن أمر هذه المدافع الأطول التي تحدث عنها هذا الشيخ ، فأجابه الرجل : "إنها مدافع الله ؟! .. " وبالطبع سخر الوزير الفرنسي . وما كان يدري يومئذ أن أصدق الأقوال التي قيلت يومئذ وأكثرها واقعية ومطابقة للحقيقة

⁽١) المرجع السابق ص ٢٦ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ٢٢٣).

- إمماكان هذا القول الذي قاله ابن باديس !! .. ونتائج الصراع هي الشاهد على صدق الشيخ ، وعلى كذب «دلادييه»! .
- ٤ ـ وشهدت سنة ١٣٥٦ هـ ١٩٣٧ م تزايد حرارة المواقف الثورية لابن باديس ، وذلك تبعاً لتزايد قوته واقترابه من بلوغ الحد الذي أراده لهذه الكتيبة المناضلة التي سهر على تكوينها منذ نحو ربع قرن من الزمان ..
- (أ) فعندما أراد الفرنسيون الاحتفال بمرور قرن على احتلالهم لمدينة «قسنطينة» . _ بلد ابن باديس _ أصدر الرجل في ٢٨ سبتمبر منشوراً باسمه طلب فيه من الأهالى مقاطعة هذه الاحتفالات . واستجاب له الشعب ، وفشلت احتفالات . الفرنسين.
- (ب) ووجه إلى الأمة نداء يدعوها فيه إلى المقاومة السلبية حتى تسلم السلطات الفرنسية بمبدأ مساواة الجزائريين مع المستوطنين الفرنسيين فى المجالس النيابية بالجزائر، وقال فى هذا البيان: «حرام على عزتنا القومية وشرفنا الإسلامي أن نبق نترامي على أبواب برلمان أمة ترى، أو ترى أكتريتها، ذلك كثيراً علينا!! ويسمعنا كثير مها في شخصيتنا الإسلامية ما يمس كرامتنا ويجرح أعز شيء لدينا، لندع الأمة الفرنسية ترى رأيها في برلمانها، ولنتمسك عن إيمان وأمل بشخصيتنا، ولنطالب بالمساواة التامة في جميع الحقوق في وطننا، وأولها المساواة في المجالس النيابية».
- (ج) وكان خطر الحرب العالمية الثانية قد افترب من فرنسا ، فسعت حكومتها إلى الحصول على المساندة والتأييد ، وطرقت لذلك أبواب «جمعية العلماء» بواسطة أحد أعضاء الجمعية ـ الشيخ العقبى ـ وأيد العقبى في إرسال برقية تأييد للحكومة الفرنسية ثلاثة من أعضاء الجمعية ، فرفض ابن باديس ومعه أغلبية الأعضاء ، وقال ابن باديس يومها : إن الأغلبية لو وافقت لقدمت استقالتي ، وإنني لن أوقع هذه البرقية حتى لو قطعوا عنق ؟ ! . .
- (د) وأطلق ابن باديس على يوم افتتاح «جمعية العلماء» لمؤسسة «دار الحديث» التعليمية « بتلمسان » « يوم عيد النهضة الجزائرية »، وذلك تعبيراً عن اقتراب الثمرة التي عمل لها من النضج والاستواء ، وفي خطابه في ذلك اليوم ٢٧ سبتمبر

سنة ١٩٣٧ م_ قال عن هذه النهضة : «إنها سلام على البشرية ، لا يخشاها النصرانى لنصرانيته ، ولا اليهودى ليهوديته ، بل ولا المجوسي لمجوسيته ، ولكن يجب ، والله ، أن يخشاها الظالم لظلمه ، والدجال لدجله ، والخائن لخيانته !!» .. وفي هذه الكلمة حدد ابن باديس أعداء هذه النهضة وهم «الظلمة» (المستعمرون) ، و «الدجالون» — (الطرقية) ، و «الخونة» (دعاة الاندماج) .. وأهم من ذلك ، فإنه أعلن أن هذه النهضة قد بلغت الحد الذي يخشاها فيه هؤلاء الأعداء ؟! ..

٥ _ وفي سنة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م نرقب من خلال أحاديث ابن باديس أن الحركة التي صنعها وقادها قد انتقلت إلى طور جديد ، فهو يقول : إننا قد «استطعنا أن نعلن عن وجودنا ، وأن نُخيف بعد أن كنا نَخاف ! » . . كما أعلن أن «جمعية العلماء» لن تلجأ بعد اليوم إلى ماكانت تلجأ إليه من قبل من الشكوى إلى السلطات الفرنسية من الأعمال التي تقوم بها هذه السلطات ، مباشرة أو بواسطة العملاء ، فيخطب الرجل ، ويقول هذه الكلمات ذات الدلالة : «أيها الإخوان .. فنحن مع بقائنا على جميع ما قلنا وبينًا ، واستمرارنا في موقفها كماكنا ، لا نريد اليوم أن نرفع شكوانا ولا أن نقدم احتجاجنا ، وحسبنا هذه السنة السكوت ، وكفي بالسكوت احتجاجاً عند من عرف وأنصف ! » ، تم يتحدث عن تضحيات «جمعية العلماء» فتدلنا كلماته على المستوى النضالي الذي بلغته الحركة في ذلك العام ، فهو يخاطب مؤتمر الجمعية فيقول : «أما بعد ... فسلام عليكم يا أعضاء (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) أجمعين . . وسلام على مساجينكم في المساجين ، وسلام على متهميكم في المتهمين ، وسلام على منكوبيكم في المنكوبين .. سيجون واتهامات ونكبات .. ثلاث لا تبني الحياة إلا عليها ، ولا تشاد الصروح السامقة للعلم والفضيلة والمدنية الحقة إلا على أسسها .. فاليوم ــ وقد قضى الله للجمعية بهذه الثلاث ـــ أثبتت الجمعيَّة في تاريخ الإسلام وجودها ، وسجلت في صحيفة الخلود رسمها . ونقشت في قلوب أبناء المستقبل اسمها ، وبرزت في ذلك كله أسماء المسجونين والمتهمين والمنكوس نجوماً متألقة تأخذ بالأبصار! . »(١).

ومنذ ذلك التاريخ وهذه الكتيبة المؤمنة التي صنعها ابن باديس تقدم العديد من النجوم المتألقة وترتفع بها إلى سماء النضال : مسجونين ومتهمين ومنكوبين .. حتى جاء الوقت الذي

⁽١) [كتاب آثار ابن باديس] جـ ٣ ص ٥٦١ طبعة الجزائر سنة ١٩٦٨ م.

فتحت فيه هذه الكتيبة أذرعها لجيل جديد من الثوار قاد ثورة الفاتح من نوفمبر سنة ١٩٥٤ م و ربيع الأول سنة ١٩٥٤ هـ التي حققت حلم ابن باديس وطبقت خطته التي بدأها سنة ١٣٣١ هـ ١٩٦٣ م بعد قرن وثلث القرن من الاحتلال الوحشي ومحاولات الإبادة لهذا الشعب العربي الصابر المناضل العنيد..

华 岩 拉

- ۲۱ -الخضر حسين [۱۲۹۳ - ۱۳۷۷ هـ ۱۸۷۲ - ۱۹۵۸ م] الإصلاح بالإسلام

ليست هذه بالترجمة المستفيضة لحياة الشيخ الفاضل محمد الخضر حسين.. وإنما هي «بطاقة» تجتهد لتكثف هذه الحياة الخصبة في سطور..

- فمن أسرة جزائرية «شريفة» ، يرتفع نسبها إلى الأمراء الأدارسة ، بالمغرب ، جاء والده . .
 ومن أسرة تونسية ، اشتهرت بالعلم والفضل والتقوى هى أسرة عزوز جاءت والدته . .
- وفى مدينة «نفطة»، من أعال «الجريد»، بجنوب القطر التونسى، ولد شيخنا فى ٢٦ رجب سنة ١٢٩٣ هـ ١٦ أغسطس سنة ١٨٧٦ م.. وفى «نفطة» كانت نشأته الأولى، التي تأثر فيها بأبيه، وبخاله السيد محمد المكى بن عزوز، الذى كان من كبار العلماء، وموضع احترام رجالات الدولة العثمانية يومئذ، والذى قضى الشطر الأخير من حياته فى الآستانة، تلبية لرغبة السلطان عبد الحميد [١٢٥٨ ١٣٣٦ هـ ١٨٤٢ -

وفى هذه النشأة الأولى ، «بنفطة» ، حفظ شيخنا القرآن ألكريم ، وألم بجانب من الأدب ، والعلوم العربية ، والشرعية ..

وفى الثانية عشرة من عمره [سنة ١٣٠٥ هـ سنة ١٨٨٨ م] انتقل مع أسرته إلى تونس العاصمة . . وبعد عامين [سنة ١٣٠٧ هـ سنة ١٨٨٩ م] التحق «بجامع الزيتونة» ، المناظر ، فى تونس والمغرب ، للجامع الأزهر الشريف ..

وفى الزيتونة تقدم الفتى فى تحصيل العلم ، وظهرت أمارات نبوغه فى علوم العربية وعلوم الشريعة ، وتجلى ذوقه الأدبى ، فى الإنشاء وفى التذوق ، حتى لقد طلبته الحكومة ليتولى بعض الخطط العلمية ، قبل إتمامه دراسته .. لكنه اعتذر عن عدم القبول لرغبة حكومة تونس الفرنسية ؟! .

- كانت رحلته الأولى ، خارج تونس ، إلى الشرق ــ ولما يزل طالبا ــ فزار طرابلس الغرب ،
 في ليبيا ، سنة ١٣١٧ هـ سنة ١٨٩٩ م ، فأقام بها أياما ، ثم عاد إلى تونس ، فلازم جامع الزيتونة .
- وفى سنة ١٣٢١ هـ سنة ١٩٠٣ م نال شهادة العالمية ، وأصبح من علماء الزيتونة .. وفى نفس العام الذي تخرج فيه من جامع الزيتونة أنشأ مجلة [السعادة العظمى] ، التي كانت رائدة المجلات العلمية والأدبية في بلاد السهال الإفريقي يومئذ .. فلفت الأنظار إلى قلمه ولسامه .. فلقد كان خطيبا ومحاضراً إلى جانب كونه أديبا وشاعرا وكاتبا ..
- وفى سنة ١٣٢٤ هـ سنة ١٩٠٥ م تولى قضاء مدينة بنزرت ومنطقتها ، إلى جانب التدريس والخطابة بجامعها الكبير..
- وفى ١٧ ربيع الآخر سنة ١٣٢٤ هـ ٩ يونيو سنة ١٩٠٦ م ألقى فى نادى. قدماء خريجى المدرسة الصادقية محاضرة عن «الحرية فى الإسلام» ، فكشف بها عن موقف فكرى ذى مغزى فى بلد يستبد بحكمه المستعمرون الفرنسيون ؟ ا . . ثم ما لبث أن استقال من قضاء بنزرت ، وعاد إلى تونس العاصمة ، مدرسا بالمدرسة الصادقية ، وكانت المدرسة التانوية الوحيدة بتونس يومئذ . . وكان ذلك فى سنة ١٣٢٦ هـ سنة ١٩٠٨ م . . وفى العام التالى لتدريسه بالصادقية [سنة ١٣٢٧ هـ سنة ١٩٠٩ م] تطوع للتدريس بجامع الزيتونة . . ثم أحيلت إليه مهمة تنظيم خزائن الكتب الخاصة بهذه الجامعة . . وتم تعيينه ، رسميا ، مدرسا بجامع الزيتونة .
- وفى سنة ١٣٢٥ هـ سنة ١٩٠٧ م اشترك فى تأسيس «الجمعية الزيتونية» . . ثم كلف بالخطابة فى «الخلدونية » . .

وفى ١١ شوال سنة ١٣٧٧ هـ ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٠٩ م ألق محاضرة فى نادى الجمعية الخلدونية عن «حياة اللغة العربية» ... وفى العام التالى [سنة ١٣٢٨ هـ سنة ١٩١٠ م] نظم قصيدة يدعو فيها علماء جامع الزيتونة إلى العناية بتنشئة جيل من الكتاب والأدباء والدعاة .. فوضحت مقاصده من وراء الدعوة إلى إحياء قيم «الحرية» و «العروبة» وأدوات «الكتابة» و «الخطابة» فى وطن يخضع لاستعار ينهب خيراته ويستبد بمقدراته ويمسخ هويته العربية الإسلامية ؟! ...

ولما قامت الحرب الطرابلسية في ٥ شوال سنة ١٣٢٩ هـ ٢٩ سبتمبر سنة ١٩١١ م بين .

إيطاليا والدولة العثمانية ، وزحفت الجيوش الإيطالية فاحتلت طرابلس وبنغازى ، وقف الشيخ الخضر بقلمه ولسانه ، ومن خلال مجلته [السعادة العظمى] يستنفر الأمة لتقاوم الغزو الإيطالى ، ويستنهض الدولة العثمانية استخلاص الحق من غاصبيه .. ومن بيانه فى ذلك قصيدة مطلعها :

ردوا على مجدنا الذكر الذي ذهبا يكفي مضاجعنا نوم مضى حقبا!

- م سافر إلى الجزائر زائرا لأمهات مدنها ، ومحاضرا فيها ... وعاد إلى تونس يواصل دروسه بالزيتونة ، ونشاطه فى المحاضرات والخطابة والكتابة فى الإصلاح الإسلامى والنهضة العربية وإذكاء الروح الوطنية ..
- وفي هذه الفترة رفض رغبة الحكومة ضمه إلى سلك القضاء في محكمة فرنسية ؟ ! . .
- وكان لابد من الصدام بين سعى الشيخ المناضل وبين سلطات الاستعار الفرنسي في تونس . فوجهت هذه السلطات إليه في سنة ١٣٢٩ هـ سنة ١٩١١ م تهمة «بث روح العداء للغرب . وبخاصة لسلطة الحاية الفونسية في تونس» . . فلما استشعر الشيخ الخطر على حياته ، غادر تونس إلى الآستانة ، بحجة الرغبة في زيارة خاله السيد محمد المكي بن عزوز ، الذي كان يعيش هناك . وكانت رحلته هذه إلى الآستانة ، عبر مصر ، فدمشق ... لكنه لم يلبث أن حن إلى وطنه تونس ، فعاد إليه ، عبر نابولي ، في إيطاليا وبشر أخبار رحلته هذه .. وعينته الحكومة عضوا بإحدى لجان التاريخ التونسي ... لكن الجو الخانق الذي كان مفروضا على تونس من سلطات الاحتلال الفرنسي دعاه إلى الهجرة ثانية ، فقصد إلى دمشق .. وفي طريقه إليها مرَّ بالقاهرة فلبث فيها مدة وجيزة تعرف فيها على كوكبة من العلماء الأعلام المناضلين في سبيل النهضة العربية والإحياء الإسلامي ، منهم : الشيخ طاهر الجزائري [١٢٦٨ – ١٣٣٨ هـ ١٨٥٢ _ ١٩٢٠ م] والسيد محمد رشيد رضا [٢٨٦١ _ ١٣٥٤ هـ ١٨٦٥ _ ١٩٣٥ م] والسيد محب الدين الخطيب [١٣٠٣ ـ ١٣٨٩ هـ ١٨٨٦ ـ ١٩٦٩ م] وأحمد تيمور باشا [١٧٨٨ - ١٣٤٨ هـ ١٨٧١ - ١٩٣٠ م] .. وفي دمشق عين مدرسا للغة العربية في المدرسة السلطانية سنة ١٣٣٠ هـ سنة ١٩١٢ م .. وخلال تلك الفترة سافر إلى القسطنطينية فوصلها يوم إعلان حرب البلقان «الروسية _ العثمانية » _ ذي القعدة سنة ١٣٣٠ هـ أكتوبر سنة ١٩١٢ م . ثم عاد إلى دمشق ، ومنها سافر ، بسكة حديد الحجاز ، إلى المدينة المنورة سنة ١٣٣١ هـ سنة ١٩١٣ م .. ثم عاد إلى دمشق ..

ومن دمشق سافر إلى الآستانة ، ولتي وزير حربيتها أنور باشا [١٢٩٩ ــ ١٣٤ هـ ١٨٨٢ ــ

۱۹۲۲ م] فاختاره محررا عربيا بالوزارة .. ولقد اتيحت له الفرصة ليلمس عوامل الفساد التي تفتك بمقومات الدولة العثمانية ، فسجل ذلك شعرا فى قصيدته التى نظمها سنة ١٣٣٢ هـ سنة ١٩١٤ م ، والتى يقول فيها :

أقلام ترسف في القيود أنظارهم بيت القصيد يبرح على عهد الرشيد من ضيقه خلق الوليد! أدمى فؤادى أن أرى الـ فهجرت قوما كنت فى وحسبت هذا الشرق لم في إذا المجال كيأنه

وفى سنة ١٣٣٣ هـ سنة ١٩١٥ م أرسله أنور باشا إلى العاصمة الألمانية برلين فى مهمة رسمية ، فمكث بها تسعة أشهر ، اجتهد خلالها أن يتعلم اللغة الألمانية ... وعندما تحدث إليه المدير الألمانى للقسم الشرقى بوزارة الخارجية الألمانية ، خلال صحبته بقطار ضواحى برلين ، عن قول ابن خلدون [٧٣٧ – ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ – ١٤٠٦ م] : إن العرب أبعد الناس عن السياسة .. رفض هذا التفسير العنصرى لكلام ابن خلدون ، ودافع عن العرب .. ونظم أبياتا قال فيها :

وفي الأهواء مايلد الهذاء رعاياه العدالة والإخاء والإخاء أمير هز في الدنيا لواء

غديرى من فتى أزرى بقومى سلوا التاريخ عن حكم تملت هو الفاروق لم يدرك مداه

ومن برلين عاد إلى الآستانة .. وما لبث أن ضاقت به . فحن إلى دمشق ، وعاد إليها ..

وفى دمشق اعتقله السفاح أحمد جهال باشا [۱۲۸۹ - ۱۳۵۰ هـ ۱۹۲۲ م، لعدة أشهر، الحاكم العام فى سورية ، فى رمضان سنة ۱۳۳۶ هـ يوليو سنة ۱۹۱۲ م، لعدة أشهر، حتى أنقذه من السجن تدخل وزير الحربية العثمانى أنور باشا .. فغادر دمشق ، بعد الإفراج عنه ، إلى الآستانة ، فأوفده أنور باشا ، ثانية ، إلى برلين سنة ۱۳۳٥ هـ سنة ۱۹۱۷ م ، فالتقى فيها بزعماء الحركات الإسلامية هناك ، من مثل الشيخ عبد العزيز جاويش [۳۹۳ م ۱۳۹۰ م ۱۳۹۰ م] والدكتور عبد الحميد سعيد [۱۹۹۹ م ۱۳۹۰ هـ ۱۳۸۰ م ۱۳۵۰ هـ ۱۳۸۰ م وسنة ۱۹۳۱ م] ، ثم عاد ، بعد فترة طويلة ، إلى الآستانة .. ومنها رجع إلى دمشق ، وإلى التدريس فى المدرسة السلطانية بقية سنة ۱۳۳۰ هـ وسنة ۱۳۳۰ هـ سنة ۱۹۱۷ م وسنة ۱۹۱۸ م فشرح لنجباء الطلاب كتاب ابن هشام [۷۰۰ م ۱۳۰۰ هـ ۱۳۰۰ هـ ۱۳۰۰ م

- ١٣٦٠ م] «مغنى اللبيب» فى علم العربية ... وهو الشرح الذى كان الأساس لبحثه فى «القياس وشروطه ومواقفه وأحكامه» .. وهو البحث الذى طوره ، فيها بعد ، كتابا نال به عضوية «هيئة كبار العلماء» بالجامع الأزهر. وطبع سنة ١٣٥٣ هـ سنة ١٩٣٤م.
- وفى سنة ١٣٣٧ هـ سنة ١٩١٨ م سافر من دمشق إلى الآستانة ، وكانت الحرب العالمية الأولى فى مهاياتها ، ومنها توجه إلى ألمانيا للمرة الثالثة ، فقضى بها سبعة أشهر .. وكانت نذر الزوال للدولة العثمانية تطل فى الأفق .. فعاد من ألمانيا إلى دمشق مباشرة ! ..
- وصادفت عودته إلى دمشق إقامة الحكم العربي بقيادة فيصل بن الحسين [١٣٠٠ ١٣٥٢ هـ ١٣٥٨ هـ ١٩١٩ م .. لكن الاحتلال المرنسي عاجل هذا الأمل العربي سنة ١٣٣٨ هـ سنة ١٩٢٠ م .. ففكر الشيخ ، الذي هاجر من تونس المحتلة بالفرنسيين ، في العودة إليها بعد أن احتلوا دمشق أيضا ! .. لكنه رحل إلى القاهرة وألق بها عصا ترحاله الذي استمر عشر سنوات ، فاستوطن القاهرة سنة ١٣٣٩ هـ سنة ١٩٢١ م .
- وفى القاهرة أعانه الاستقرار على الإنتاج العلمى المنظم ، والنشاط الإصلاحى الدائم ، فوضحت معالم نهجه فى التجديد والإصلاح ، وتكونت من حوله حلقات الطلاب والمريدين ، وأخذت تأثيرات علمه وإصلاحه تلفت إليه أنظار العلماء وطلاب الإصلاح . .
- فقى سنة ١٣٤٠ هـ سنة ١٩٢٢ هـ ألف رسالته « الخيال فى الشعر العربي » . واشتغل عدة سنوات فى التحقيق لكتب التراث بالقسم الأدبى فى دار الكتب المصرية ... وتجنس بالجنسية المصرية .. تم تقدم إلى امتحان العالمية بالجامع الأزهر ، فحصل عليها بجدارة ، وأصبح واحدا من علماء الأزهر الشريف ..
- ولم يكن التجنس بالجنسية المصرية ، ولا الانخراط في «هيئة كبار العلماء» ، والاشتغال بالبحث والتحقيق .. لم يكن في ذلك ما يعوق الشيخ الخضر عن مواصلة النهوض بمسئولياته وواجباته كعالم مسلم ومجاهد عربي .. وأيضا رعاية حقوق وطنه الأصلى تونس ، وأشقائه الرازحين ، بالمغرب ، تحت نير الاستعار الفرنسي .. فنهض الشيخ في سنة ١٣٤٧ هـ سنة ١٩٧٤ م بتأسيس [جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشهالية] لتكتيل وتحريك جهود أبنائها في خدمة قضية تحرير هذه البلاد من الاستعار .. ولقد كانت هذه الجمعية مكان اللقاء والتعاون بين أحرار تلك البلاد ومناضليها ، فضمت عضويتها من المغرب : الفضيل الورتلاني [

_&

• وفى سنة ١٣٤٤ هـ سنة ١٩٢٥ م بدأت معاركه الفكرية الكبرى بكتابه [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم].. ولقد كان الشيخ صديقا لأسرة عبدالرازق ، يتردد على منزلهم ، وبينه وبينهم علاقات المودة والاحترام.. وعندما قارب طبع كتاب الشيخ على عبد الرازق [الإسلام وأصول الحكم] على التمام ، طلب آل عبد الرازق من الشيخ الخضر عناوين زعماء العالم الإسلامي ومفكريه ليهدوا إليهم الكتاب ، فأتاهم بقائمة العناوين من صديقه محب الدين الخطيب .. فلما طبع كتاب [الإسلام وأصول الحكم] أهديت إليه نسخة منه ، ففاجأته أفكار صاحبه .. فعكف على الرد عليه ونقضه ، فطبع الرد في نفس السنة ، ونفدت طبعته خلال شهر واحد ! ..

وفى العام التالى [سنة ١٣٤٥ هـ سنة ١٩٢٦ م] ظهركتاب [فى الشعر الجاهلي] للدكتور طه حسين ، فرد عليه الشيخ بكتابه [نقض كتاب فى الشعر الجاهلي] فصنع معه ما صنع مع كتاب [الإسلام وأصول الحكم] عندما فنده فقرة فقرة وفكرة فكرة ، مع أدب رفيع فى الحوار وبراعة فى الجدل كشفت عن عقل متمكن ومتمرس فى ميدان البحث والمناظرة ، يغترف صاحبه من معين من العلم لا يغيض .

لقد أدى الرجل بهذين الكتابين حق دين وأمة ، ونهض بفرض كفائى وجب على الأمة جمعاء . . وكان ، بحق ، كما قال هو :

ناضلت عن حق يحاول ذو هوى تصويره للمناس شيئا منكرا

وفى سنة ١٣٤٦ هـ سنة ١٩٢٧ م اشترك مع صديقه العلامة أحمد تيمور باشا فى تأسيس [جمعية الشبان المسلمين] التى جاءت طليعة الجمعيات الإسلامية التى تكونت للتعريف بالإسلام ، والزود عن حضارته ، فى تلك الحقبة التى تميزت بزحف فكرية «التغريب» على وطن العروبة وعالم الإسلام .. ولقد رأس أول اجتماع تحضيرى لتأسيسها فى ٢٥ نوفمبر سنة ١٩٢٧ م ..

كذلك نهض الشيخ الخضر بتأسيس [جمعية الهداية الإسلامية] ، التي ضمت كوكبة من المثقفين ثقافة دينية ومدنية .. وأصدر لها مجلة [الهداية الإسلامية] .. وكون لها مكتبة عامة ، جعل من مكتبته الخاصة نواة لها .. ولقد امتد نشاط هذه الجمعية إلى الأقاليم ، فقامت لها

فروع فيها .. وكانت محاضراته المستمرة فيها ومقالاته فى المجلة جهدا منظما ومستمرا قدم من خلاله معالم دعوته للإحياء الإسلامي والنهضة العربية وتحرير ديار العروبة والإسلام .. ولقد جمعت مقالاته ومحاضراته هذه فى كتاب من ثلاثة أجزاء هو [رسائل الإصلاح] ..

- وعندما أصدر الأزهر مجلته ، التي بدأت باسم [نور الإسلام] في سنة ١٣٤٩ هـ سنة ١٩٣٠ م عهد إلى الشيخ الخضر برئاسة تحريرها ، فنهض بهذه المهمة من عددها الأول _ [محرم سنة ١٣٤٩ هـ مايو سنة ١٩٣٠ م] _ حتى عدد ربيع الآخر سنة ١٣٥٦ هـ يوليو سنة ١٩٣٣ م. عندما استقال من رئاسة تحريرها ، رافضا التعاون مع الأستاذ محمد فريد وجدى [١٢٩٥ _ ١٢٩٥ م] الذي عين _ دون إذن الشيخ الخضر مديرا لتحرير المجلة .. وكان بينها جدل فكرى يومئذ في الصحف والمجلات .. ولم تفلح وساطة الشيخ المظواهرى [١٢٥٥ _ ١٢٦٣ هـ ١٨٧٨ ـ ١٩٤٤ م] _ شيخ الأزهر في النائه عن الاستقالة .. وكان معاشة يومئذ أقل من خمسة جنيهات ؟! .. لكن نشاطه تواصل في التدريس بكلية أصول الدين .
- وعندما تكون «مجمع اللغة العربية» بالقاهرة فى سنة ١٣٥١هـ سنة ١٩٣١م، من عشرين عضوا عاملا ، كان الشيخ الخضر واحدا من أقدم هؤلاء الأعضاء ، ومن أكثرهم إنتاجا .. فلقد شارك فى كثير من لجان المجمع العلمية ، من مثل : لجنة اللهجات .. ولجنة الآداب والفنون الجميلة .. ولجنة دراسات معجم فيشر .. ولجنة الأعلام الجغرافية .. ولجنة الأصول .. ولجنة معجم ألفاظ القرآن الكريم .. ولجنة المساحة والعارة .. ولجنة المعجم الوسيط .. الأمر الذى يعكس وزنه العلمي وثقله الفكرى وثقافته الموسوعية وجهده الدؤوب فى خدمة الفكر ... كذلك نشرت له مجلة المجمع العديد من الأبحاث ، من مثل :

١ - «الحجاز والنقل وأثرهما في حياة اللغة العربية»..

Y = m شرح قرارات المجمع والاحتجاج بها ، وتكملة مادة لغوية ورد بعضها فى المعجات ولم ترد بقيتها . m .

٣_ «الاستشهاد بالحديث في اللغة».

٤ ـ «وصف جمع العاقل بصفة فعلاء».

٥ - «اسم المصدر في المعجم».

٦ « طرق وضع المصطلحات الطبية وتوحيدها في البلاد العربية » .

٧ ــ «شعر البديع في نظر الأدباء».

٨ ـ «من وثق من علماء العربية ومن طعن فيه».

ولم يقف نشاطه المجمعي عند مجمع القاهرة .. فلقد اختير عضوا بالمجمع العلمي العربي بدمشق .

- وفى سنة ١٣٦٦ هـ سنة ١٩٤٧ م رأس تحرير مجلة [لواء الإسلام] وبدأ فيها تفسيره للقرآن الكريم ..
- وفى سنة ١٣٧٠ هـ سنة ١٩٥١ م نال عضوية «هيئة كبار العلماء» برسالته [القياس في اللغة العربية].
- وعندما قامت الثورة المصرية في ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م كان منصب شيخ الأزهر شاغرا .. فوقع اختيار الثورة وحكومتها على الشيخ الخضر إماما أكبر وشيخا للإسلام ووجها مشرقا لهذه الجامعة العريقة تطل من خلاله على عالم العروبة والإسلام .. فتوجه ثلاثة من الوزراء إلى منزل الشيخ ، بشارع خيرت ، في يوم الثلاتاء ٢٦ ذي الحجة سنة ١٣٧١ هـ ١٦ سبتمبر سنة ١٩٥٦ م طالبين منه قبول مشيخة الأزهر .. فنهض بالأمانة ما وسعته الطاقة .. وعندما أحس بضغوط تحول بينه وبين تنفيذ ما يريد ، أو تطلب منه تنفيذ مالا يرضى صمم على الاستقالة في ٢ جهادي الأولى سنة ١٣٧٣ هـ ٧ يناير سنة ١٩٥٤ م .. قائلا كلمته الشهيرة : «يكفيني كوب لبن وكسرة خبز ، وعلى الدنيا بعدهما العفاء » ؟ ! ... ولقد ألمح إلى ملابسات استقالته عندما قال : «إن الأزهر أمانة في عنقي ، أسلمها ـ حين أسلمها ـ موفورة كاملة ، وإذا لم يتأت أن يحصل للأزهر مزيد من الازدهار على يدى فلا أقل من ألا يحصل له نقص » ! ..
- ومنذ ذلك التاريخ تفرغ للبحث والكتابة والمحاضرة ، حتى وافاه الأجل ، فانتقل إلى جوار ربه مساء يوم الأحد ١٣ رجب سنة ١٣٧٧ هـ ٣ فبراير سنة ١٩٥٨ م .. فشيعه العلماء والفضلاء والعارفون لفضله وعلمه ونضاله ، حتى لقد امتد موكب جنازته ما بين ميدان باب الخلق والجامع الأزهر الشريف ؟! ..

ولم يخلف الرجل وراءه من حطام الدنيا شيئا ، حتى لقد دفن ـ بناء على وصيته ـ بمدفن الأسرة التيمورية ، مع صديقه العلامة أحمد باشا تيمور! ... لكنه خلف ، غير النضال والأثر الطيب والذكر الحسن والقدوة الصالحة ، كنوزا من الفكر شاهدة على عقله المبدع والمجدد ، وجهده الدؤوب ، وعزمه الذي لم يعرف الوهن أو التقصير ... فغير خطبه ومحاضراته ومقالاته وأبحاثه التي لم تجمع .. خلف لنا هذه المؤلفات :

- ١ _ [رسائل الإصلاح] _ في ثلاثة أجزاء _
- ٢ _ [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم].
 - ٣_ [نقض كتاب في الشعر الجاهلي].
 - ٤ [القياس في اللغة العربية].
 - ٥_ [الخيال في الشعر العربي].
 - ٦ _ [آداب الحرب في الإسلام].
 - ٧ [خواطر الحياة] [ديوان شعره] .
- ٨ _ [تعليقات على كتاب [الموافقات] للشاطبي].

\$\$ \$\$ \$1

لقد كان ، رحمه الله ، عقلا إسلاميا مجددا .. ومناضلا في سبيل النهضة العربية والإحياء الإسلامي ، يتحلى بخلق الأولياء والصديقين والشهداء

- فهو فى تونس يواجه الاستبداد الاستعارى والمسخ الحضارى بالدعوة إلى إحياء العربية لتكون سلاحا فى معركة الأمة من أجل حريتها واستخلاص هويتها العربية الإسلامية .. ويستنهض الشعب بإبراز قيمة ومكانة «الحرية» فى الإسلام .. ويدفع الثن هجرة من الربوع التي نشأ فيها ! ..
- وهو في المشرق ، بدمشق ، يواجه تسلط السفاح أحمد جهال باشا ، فيدفع النمن سجنا وتعذيبا ..

فلقد كان عداؤه للاستعار الأجنبي وللاستبداد الداخلي شديدا ودائما ..

فلا كان من عيش أرى فيه أمتى تساس بكفًى غاشم وغريب! وهو في مصر يتصدى لخطر الغزو الفكرى ، ممثلا في تيار «التغريب» ، فينقض كتابى على عبد الرازق وطه حسين ... ويسهم ، بالفكر ، في إنهاض العروبة وتجديد الإسلام ...

ويسلك سبل التنظيم .. الاجتماعي والفكرى والقومي والعلمي .. من خلال [جمعية الهداية الإسلامية] ومجلتها .. و[جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية] .. و[جمعية الشبان المسلمين] .. و[هيئة كبار العلماء] .. و[المجامع اللغوية] .. و[القسم الأدبى بدار الكتب المصرية] .. ومجلات [نور الإسلام] و[لواء الإسلام] .. الخ .. الخ .. ليجمع الأنصار حول فكره التجديدي ، وليمهد السبل لهذا الفكر كي يوضع في المارسة والتطبيق ..

لقد جمع إلى وعيه بتراث أمته وكنوزها الحضارية ، وعيا بالتحديات المعاصرة التي تحول بينها وبين النهضة والاحياء ، فكان لسان «الأصالة» ، المعبر عن مشكلات «المعاصرة» وضروراتها .. يذود عن «فكر الإسلام ومجد العروبة» ، ويدعو إلى النهضة الحديثة المرتكزة على «المعارف» و «الصناعات» ! ..

تشفى غليالا حره يتصعد؟! وسبيلها للعالمين ممهد باب الترق من سواها موصد! أبناء هذا العصر، هل من نهضة هذى الصنائع ذللت أدواتها إن المعارف والصنائع عُدّة

ولقد أصاب صديقه العالم الفاضل محب الدين الخطيب ، عندما وصفه فقال : «هذا رجل آمن بالإسلام ودعوته ، وأحب من صدر حياته أن يكون من الذين قال الله سبحانه فيهم : [إن الذين قالوا ربنا الله ئم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا ، وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون [(۱)(۲)

3/e 3/e 3/e

وإذا كان لنا في هذا المقام _ وفي إطار هذا الحيز _ الذي نحرص أن لا يكون طويلا _ إدا كان لنا أن نضع بين يدى القارئ ، وأمام عقله وبصيرته ملامح عن واحدة من المعارك الفكرية الجليلة التي خاضها هذا الإمام الجليل ... فإننا نقدم صفحات عن معركته ضد محاولة الشيخ على عبد الرازق [١٣٠٥ - ١٣٨٦ هـ ١٨٨٧ - ١٩٦٦ م] _ بكتابه [الإسلام وأصول الحكم] _ ، علمنة ، الإسلام ... صفحات توجز القسمات الرئيسية والخطوط العامة لكتاب الشيخ الحضر: [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] .

- ماذا قال فيه ؟ ...
- وكيف تصدى به لأخطر وأكبر المعارك الفكرية التي دارت حول علاقة الإسلام بالدولة والسياسة في عصرنا الحديث ٢٢ ..

في هذا الكتاب _[كتاب الشيخ الخضر] _ [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم]_

⁽۱) فصلت: ۳۰.

لقد جمعنا مادة هده الصفحات عن حياة الشيخ الخضر من مقال صديقه محب الدين الخطيب . وعنوانه : [شيخ الأزهر السابق : السابق : السيد محمد الخضر حسين] مجلة [الأزهر] عدد شعبان سنة ١٣٧٧ هـ . وكتاب [مشيخة الأزهر] لعلى عبد العظيم جـ ٢ ص ١٤٧ ـ ١٦٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م .

عمد المؤلف إلى نهج يغنى قارئه عن قراءة الكتاب الذى يرد عليه وينقضه .. فإذا لم يتيسر للقارئ الاطلاع على كتاب الشيخ على عبد الرازق ، فإنه سيطلع عليه فى ثنايا كتاب الشيخ الحضر ، حتى ليكاد الرجل لا يترك من كتاب [الإسلام وأصول الحكم] فقرة إلا أوردها ليناقش صاحبها ولينقدها وينقض فكرتها أو يبين رأيه فيها .. فهو يتتبع أبواب الكتاب ، موضوع النقض ، بابا بعد باب ، فيبدأ بتلخيص الباب .. تم يأخذ فى إيراد الفقرة المعبرة عن الفكرة ، فينقضها ، وهكذا ، إلى نهاية الباب .. وفيه معظم نصوص كتاب على عبد الرازق .. الأمر الذى يغنى القارئ لهعن كتاب على عبد الرازق ..

وفى هذا الكتاب يتجلى الشيخ الخضر ، فى أسلوبه واختيار ألفاظه : «عالما ـ أديبا» .. فهو ينتقى ألفاظه المعبرة بدقة شديدة عن المعنى المرادكما يصنع «الفلاسفة ـ العلماء» .. وهو يتخير من هذه الألفاظ المحكمة ما هو جميل ، ويصوغها فى أسلوب بالغ الرقى ، كما يصنع الأدباء الذين برعوا فى تذوق العربية وفقهوا أسرار جمالها وأعانهم على ذلك علم غزير بعلومها .. حتى ليصلح أسلوب الرجل وبيانه لأن يكون نموذجا للغة «العلماء ـ الأدباء»! ..

وفى هذا الكتاب نرى الشيخ الخضر عالما بالمنطق وقضاياه ـ بالمعنى الفنى والاصطلاحى ـ بارعا فى فن الجدل والمناظرة .. وإذا كان الشيخ على عبد الرازق قد برع فى «المراوغات التشكيكية» التى مكنته من أن يضع فى كتابه متناقضات يستطيع أن يلجأ من إحداها إلى الأخرى ، عند المناظرة ، وفى أسلوب وبألفاظ قد تسعفه إذا هو شاء أن ينفى عن كتابه التناقض ؟ ! _ وهو الأمر الذى وضح جليا فى «مذكرة» دفاعه عن نفسه ودفعه لاتهامات «هيئة كبار العلماء» (١) _ .. فإن براعة الشيخ الخضر فى فن الجدل وأدب المناظرة قد مكته من تتبع «المراوغات التشكيكية» للشيخ على عبد الرازق ، فى صبر وأناة ورسوخ قدم ، يحسده عليها أهل العلم وأساطين الجدل والمناظرة .. وإن بدا الرجل ، فى هذا الميدان ، غير مألوف بالنسبة للقراء المتعجلين ؟ ! ..

كذلك ، يتجلى الرجل ، فى كتابه هذا ، «ناقدا ـ محققا أمينا » .. فهو لا يقف فى نقد مصادر خصمه عندما استند إليه الخصم من نصوص واقتباسات ، بل يعود إلى المصادر التى يقتبس منها الخصم ، ليتحقق من أمانته فى النقل ، وليرى هل انتزع النص من سياقه على نحو مخل باتساق الأفكار ؟ .. ولقد استطاع الرجل أن يمسك بتلابيب الشيخ على عبد الرازق فى بعض من هذه المواطن ! ...

⁽١) انظرها ف كتابنا [الإسلام وأصول الحكم .. للشيخ على عبد الرازق].

وكمثال على هذا «النهج التحقيق» في نقد استخدام المصادر ، تتبع الشيخ الخضر لمقولة الشيخ على عبد الرازق القائلة إن علماء الكلام الإسلاميين قد قرروا للخليفة والإمام سلطانا إلهيا مطلقا .. فلقد ذهب السيخ الحضر إلى المصادر التي عزا إليها الشيخ على هذه المقولة ، فكشف غياب الدقة عن الرجل في هذا الادعاء وهو يكشف لنا هذه الحقيقة ، التي هي نموذج لهذا المنهج في «النقد بالتحقيق» فيقول : «قال المؤلف: [على عبد الرازق] - ، عازيا إلى [طوالع الأنوار] (۱) وشرحه [مطالع الأنظار] (۱) : «ولا غرو أن يكون له - [الخليفة] - حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم (۱) » . قطف المؤلف هذه الجملة من أصلها وأطلقها خالية من الروح التي تجعلها حكمة جليلة ، فإن صاحب [الطوالع] إنما ألقاها في نسق التعليل لأخذ العدالة شرطا من شروط الإمامة ، فقال : [الرابعة : أن يكون عدلا ، لأنه يتصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم] . وقال شارحه في [المطالع] : [لو لم يكن يتصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم] . وقال الناس في مشتهاته ، وتضيع حقوق المسلمين] ، فالمواد من التصرف في الأموال والرقاب والأبضاع التصرف بحق ، وهو التصرف بنحو القضاء ، أو بعمل مشروع ، كاستخلاص الأموال المفروضة ، وحمل الناس على أمر بنحو القضاء ، أو بعمل مشروع ، كاستخلاص الأموال المفروضة ، وحمل الناس على أمر بنحو القضاء ، أو بعمل مشروع ، كاستخلاص الأموال المفروضة ، وحمل الناس على أمر بنحو القضاء ، أو بعمل مشروع ، كاستخلاص الأموال المفروضة ، وحمل الناس على أمر

وهو ، هنا ، يحقق اقتباسات خصمه ، ويكشف التجاوز الذي حدث في الاستشهاد بسبب عزل العبارة المقتبسة ، قسرا ، عن السياق الذي وردت فيه ! ...

* * *

ولقد كانت المعركة بين الشيخ على عبد الرازق وبين خصومه ، فى نظر التيار «العلمانى» ، على وجه الخصوص، قد اتخذت صورة الصراع بين «التجديد» وبين «الجمود والتقليد».. فصاحب [الإسلام وأصول الحكم] قد قدم نفسه كمجدد إسلامى ، وتحدث عن كتابه كإسهام فى التجديد الدينى .. كما اشتملت جبهة خصومه على أصوات كثيرة مثقلة بنغات الحمود والتقليد».. لكن الشيخ الخضر حسين لم يكن من هؤلاء ، ولاكان كتابه صوتا من هذه الأصوات ... فلقد كان الرجل مجددا إسلاميا راسخ القدم على درب تجديد الإسلام ،

⁽١) هو متن في التوحيد، للإمام البيضاوي، ناصر الدين عبدالله بن عمر بن محمد بن على.

⁽٢) لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني .

⁽٣) الأبضاع: الفروج.

⁽٤) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١١ من طبعة الأصل].

يخاصم الجمود والتقليد ، ويرى فيهما شذوذا على نهج الإسلام الحق والمسلمين الحقيقيين .. وفي هذا الصدد يقول: «.. من أول ما عني به الإسلام في تشريعه أن أطلق العقول من وثاق التقليد ، وفتح أمامها باب النظر حتى تعبر إلى قرارة اليقين على طريق الحجة والبرهان ، قال تعالى : [ولا تقف ما ليس لك به علم](١) وقال : [إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا] (٢) . وقد جرى علماء الإسلام ، ولا سما السلف الصالح ، على هذا المنهج ، فكانوا لا يتابعون ذا رأى على رأيه ولا يتقلدونْ حكما قبل أن يعلموا مستنده ، وإذا .. عرفوا المستند عرضوه على قانون الأدلة السمعية ووزنوه بميزان النظر ليعلموا مبلغه من الصحة ، فإذا ثبت على النقد وسلم من وجوه الطعن رفعوه على كاهل القبول وإلا نبذوه نبذ الحذاء المرقع ، غير مبالين بمقام مدعيه وإن حاكي القمر رفعة وسناء! ومن درس مسائل الخلاف من عهد الصحابة ، _ رضى الله عنهم _ ، إلى العصر الذي ساد فيه القول بسد باب الاجتهاد ، رأى الصحابة كيف يخالف بعضهم بعضا ولا ينقاد صغيرهم إلى كبيرهم إلا بزمام الحجة ، وسار على هذا الاستقلال وحرية الفكر التابعون فمن بعدهم ، ولا يكبر على أحد من المجتهدين أن يناظر أستاذه أو من كان أوفر منه علما وأوسع نظرا فيقارع حجته بالحجة ، حتى إذا لم تمتليُّ نفسه بالثقة من أدلته اجتهد لنفسه وأقام بجانب مذهبه مذهبا ، ولتجدن من هؤلاء من يبلغه مذهب الصحابي في قضية لم ينعقد عليها إجماع فيستأنف النظر في دلائلها ولا يكون في صدره حرج أن يخالف الصحابي أو يرجح مذهب تابعي على مذهبه » (٦٠) ..

وهذا الانحياز الإسلامي إلى التجديد قد ظل نهجا لم يخل منه عصر.. وإن ذبل خلال مرحلة الانحطاط والجمود _ المملوكية العثمانية .. أما في عصرنا ، عصر اليقظة «فإن في العالم الإسلامي علماء شبوا على حرية الفكر وإطلاق العقل من وثاق التقليد الأصم ، فهم لا يكرهون لذوى الألباب أن يبحثوا حتى في أصل العقائد (وجود الخالق) ، وهم لا يستطيعون أن يحولوا بين المرء وما يعتقد من باطل ، وليس في أيديهم سوى مقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد "(1).

هكذا حدد الشيخ الخضر موقعه في هذه المعركة وأبان عن هويته ، فهو نصير للتجديد ،

⁽١) الإسراء: ٣٦.

⁽٢) النجم: ٢٨.

⁽٣) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٣٨ ، ٣٩ م طبعة الأصل].

⁽٤) الناب الأول من الكتاب الثاني [ص ١٣٠ ، ١٣١ من طبعة الأصل].

وخصم للجمود والتقليد ، ومن هذا الموقع يتقدم لنقض كتاب الشيخ على عبد الرازق « بمقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد» !

游 游

وإذا كان الرجل قد حدد موقعه وأبان عن هويته فى هذا الصراع الفكرى ، فهو قد ننى عن على عبد الرازق سمة التجديد ، واعلن عن أن «التغريب» والافتتان بالغرب ومقولات كتابه ونظريات فلاسفته وتصورات مستشرقيه هو الذى جعل الشيخ على عبد الرازق ينظر إلى الإسلام _ فى قضية الدولة والسياسة _ بالمنظار الذى نظرت به النهضة الأوربية إلى المسيحية الكاثوليكية ، فيرى الخلافة : استبدادا وحكما بالحق الإلهى وكهانة تجعل الحاكم نائبا عن الله ، لا يُسْأَل عما يفعل . ويرى الإسلام : دينا لا دولة ، ورسالة روحية يا بعد ما بينها وبين السياسة وتنظيم المجتمعات . .

إنه تقليد الغرب ، ذلك الذى جعل صاحب [الإسلام وأصول الحكم] يرى الإسلام مسيحية تطلب أن ندع ما لقيصر لقيصر ومالله لله ! .. فهو «التغريب» ، إذا ، وليس «التجديد» ، المنطلق الذى رآه الشيخ الخضر مصدرا لهذا الفكر الذى انفرد به الشيخ على عبد الرازق دون كل علماء الإسلام على امتداد تاريخ الإسلام ! ..

إنه يحدد «التغريب» وتصور الإسلام في السياسة مسيحية كعلة أولى لهذا الفكر، فيقول: «يتساءل الناس أحيانا عن الحال الذي لبس قلب المؤلف [الشيخ على عبد الرازق] حتى أصبح يقول على الله غير الحق: هل اقتحم هذه الخطيئة لقصور في الفهم؟ أم لداعية افتتانة بملة أخرى ؟ . إذا صح للقارئ أن يتردد في بغض المباحث السابقة، فإن هذا البحث [الذي تصور فيه على عبد الرازق الإسلام «رسالة لا حكم ودين لا دولة »] لا يبق له ريبة في أن المؤلف قد يقصد إلى قلب الحقائق، حيث لا يصح أن تنقلب في نظره »(۱)! فليس قصور الفهم هو علة هذه الأفكار..

وعندما يتحدت على عبد الرازق عن وجود تصورين للحاكم فى نظر علماء الإسلام، أحدهما وهو مذهب الجمهور، فى رأيه ويرى الحاكم ذا سلطان إلهى مستبد ... يبصر الشيخ الخضر أثر التقليد لمذاهب الغربيين لا مذاهب الإسلاميين فى هذا الادعاء.. في قول في في في في في في في في المؤلف عرف أن المؤلف عرف أن

⁽١) الباب الثالث من الكتاب الثاني [ص ١٧٢ من طبعة الأصل].

للغربيين في سلطة الملك مذهبين فابتغى أن يكون للمسلمين مثلها ، ولما لم يجد فى كلام أهل العلم عن الحلافة ما يوافق أو يقارب القول بأن سلطان الحليفة مستمد من سلطان الله تلمسه فى المدائح من الشعر أو النتر...» (١) ؟ ! ..

وعندما يستند الشيخ على عبد الرازق إلى آراء المستشرق «السير أرنولد» [١٩٣٠ م] في تقرير «أحكام شرعية» خاصة بالإمامة والخلافة ، يبصر الشيخ الخضر أثر الافتتان بالغرب وتأثيرات الهيمنة التي تمارسها الحضارة الغربية على عقول البعض إلى الحد الذي جعلتهم يأخذون عنها ، لا المباحث التاريخية والاجتماعية ، بل وأحكام الشرع والدين ؟ ! . . فيقول : « . . . ولو أحالنا المؤلف _ [على عبد الرازق] _ على كتاب السير أرنولد _ [الخلافة] _ في بحث تاريخي أو اجتماعي له مساس بالخلافة لأخذ منا الأسف على أن فاتنا الاطلاع عليه مأخذا بليغا ، ولكنه أحالنا على كتاب السير أرنولد في تحقيق حكم شرعي . فقلنا : لعله أراد خلط الجد بالهزل ، أو إخراج أحكام الشريعة من دائرة الراسخين في علومها ! . يجب أن تكون قيمة الأحكام الشرعية في نظر المؤلف فوق هذا التقدير ، وما ينبغي علومها ! . يجب أن تكون قيمة الأحكام الشرعية في نظر المؤلف فوق هذا التقدير ، وما ينبغي وحرام . وإذا كان المؤلف يدرى أن للشريعة أصولا ومقاصد لم يدرسها السير أرنولد حق في تودد وارتياب » (٢) !

وعندما يتصور الشيخ على عبد الرازق ، ويصور الرسول ، _ صلى الله عليه وسلم _ ، مجرد «مبلغ » رسالة ، لاحظ له ولا شأن « بالتنفيذ » لما تضمنته هذه الرسالة من تنظيم للمجتمعات وسياسة للناس . ينبه الشيخ الخضر إلى تأثيرات صورة المسيح ، _ عليه السلام _ ، بنظر علمانية الحضارة الغربية ، في تلوين تلك الصورة المدعاة لنبي الإسلام . . « فالرأى الذي يقصده المؤلف _ [على عبد الرازق] _ حسبا تصرح به ألفاظه وما يسوق عليه من الشبه _ هو أن النبي ، _ صلى الله عليه وسلم _ ، مبلغ فقط ، ولم يكن من وظيفته تنفيذ ما أوحى إليه بتبليغه ، وأنه لم يأت بشريعة لها مساس بالقضاء وسياسة الدولة . وهو رأى لم ينسج على أصل شرعى ولم يقم على بحث علمى ، ولكن الافتتان بزخرف الحياة الافرنجية يخامر العقل ، فإذا

⁽١) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٤ من طبعة الأصل].

⁽٢) الباب الثاني من الكتاب الأول [ص ٢٩ من طبعة الأصل].

الخيال ينقر بالقلم ما شاء أن ينقر ، ويقلب صور الحقائق إلى مالا يخطر على قلب أفاك أثيم » (١) !

وإذا كان اللاهوت المسيحى قد تصور المسيح منبت الصلة بالدولة والسياسة ، يدعو إلى أن ندع ما لقيصر لقيصر ومالله لله .. فهو قد تصوره إلها أو ابنا لله ، له خصائص الألوهية وصلاحياتها .. فإذا جاء الشيخ على عبد الرازق وتحدث عن سلطان الرسول ، ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، على القلوب سلطانا يجعل له «حق التصريف لكل قلب تصريفا غير محدود» ... وأينا الشيخ الحضرينبه على أن الإسلام يرى الله سبحانه وتعالى هو المنفرد بتصريف القلوب .. وينقل رأى الحافظ ابن حجر العسقلاني [٧٧٣ - ٨٥٢ هـ ١٣٧٢ - ٩٤٤ م] في [فتح البارى] والذي يقول فيه : «إن الله تعالى تمدح بالانفراد بذلك ولا مشارك له فيه» .. ورأى البيضاوى [٥٨٥ هـ ١٢٨٦ م] الذي يقول في تفسير آية : «ونقلب أفتدتهم البيضاوى [٥٨٠ هـ ١٢٨٠ م] الذي يقول في تفسير آية : «ونقلب أفتدتهم وأبصارهم] (٢) : إن في نسبة تقليب القلوب إلى الله إشعارا بأنه يتولى قلوب عباده ولا يكلها إلى أحد من خلقه » ... ثم يحدد الشيخ الخضر مصدر هذا «الغلو» فيقول : «وإنك لتجد في هذه الجمل من الغلو في الوصف مالم يذكره النبي ، ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، عن نفسه . وإنما علق بقلم المؤلف _ [على عبد الوازق] ـ من أثو ديائة أخرى » (٢) ! . .

وفى الحديث عن موقف علماء الإسلام من الفلسفة يلمح الشيخ الخضر خطر النهج الذى يجعل أصحابه مقلدين «لكل ما يلفظ به الغربيون» (٤) ...

ولم يكن الرجل داعية لإقامة الأسوار بين الحضارات ، ولكنه كان نصيرا للتفاعل الصحى الراشد ، الذي يقوم بين حضارات مستقلة بما تتايز به وتتميز من سمات وخصائص . وعدوا للافتتان بزخرف الحضارة الغربية ... وهو يتحدث عن هذا الموقف المتوازن عندما يعرض لموقف حضارتنا من الحضارة اليونانية ، فيقول : «لقد عنى المسلمون من علوم اليونان بالفنون التي كانت معروفة لهم ، أو كانت بضاعتهم فيها مزجاة (٥) . وكانوا يصرفون عنايتهم إلى هذه العلوم على قدر ما يرون لها من فائدة ، وعلى حسب ما تمس إليه الحاجة ، فأقبلوا على العلوم

⁽١) الباب التالث من الكتاب الثاني [ص ١٦٥ من طبعة الأصل].

⁽٢) الأنعام: ١١٠.

⁽٣) الباب الثالث من الكتاب الثاني [ص ١٦٦ من طبعة الأصل].

⁽٤) الباب التالث من الكتاب الأول [ص ٥١ من طبعة الأصل].

⁽٥) أى رائْجة .

الرياضية والطبيعية والفلسفة والمنطق بمجامع قلوبهم ، وأعطوا جانبا من عنايتهم إلى ما نقل لهم من سياسة أفلاطون وأرسطو ، مع علمهم بأن أيديهم مملوءة بمبادئ السياسة الكافية في تدبير مصالح الأمة وصيانة حقوقها على مهج الحرية السامية والعدالة الصادقة ... ومن نظر في تاريخ عظماء الإسلام ببصيرة لم تفتتن بزخوف المدنية الغربية رأى أن سيرتهم العملية وما يلفظون به من نوابغ الكلم ما يشهد له بأنهم أدركوا في فن السياسة شأوا بعيدا ولم يكن حظهم منها أقل من حظ دارسي كتابي الجمهورية والسياسة » (۱) ! .

لقد أبصر الشيخ الحضر أتر «التغريب» و «الافتتان بالحضارة الغربية» فى مجئ دعوى الشيخ على عبد الرازق جانحة عن مسار الفكر السياسي الإسلامي منذ تبلور هذا الفكر وحتى عصرنا الحديث .. ذلك أن من آفات هذا «التعريب»:

- تصور تطور كل المجتمعات على ذات الدرب وبذات المراحل وعلى نفس النحو الذي سلكه المجتمع الغربي في التطور!
- وتصوركل المدارس الفكرية والمذاهب والمنظومات الفكرية فى ضوء مثيلاتها الغربية . . إلى
 الحد الذى نرى فيه ذاتنا وتاريخنا وواقعنا بمنظار الاستشراق! . .

恭 恭 恭

ولم يكن خلاف الشيخ الخضر مع هذا «النهج التغريبي» مجرد استمساك بفضيلة الاستقلال الفكرى ، وفرط أنفة من التبعية لقوم غير مسلمين ، كما قد يفهم البعض خطأ وقصر نظر! . . وإنما كان وراء هذا الموقف _ فضلاً عن أن فضيلة الاستقلال الفكرى هي السبيل الوحيد لرؤية الخصائص التي تمايز بين الحضارات ، ومن ثم فإنها السبيل الوحيد لتحصيل الحقيقة وإدراك الصواب _ كان وراء هذا الموقف المعادى لهذا «النهج التغريبي» موقفا وطنيا يدرك وظيفة هذا النهج التغريبي في تكريس التبعية السياسية والعسكرية والاقتصادية المفروضة على وطن العروبة وعالم الإسلام من قبل أبناء الحضارة الغربية المغزاة المستعمرين . . فالتبعية الفكرية ، هنا ، تلعب دورا فاعلا وفعالا في تأييد وتأبيد الاستعار الذي يحول بين المسلمين وبين الحرية والنهضة والتقدم إلى الأمام! . . .

لقد كان الخضر: , شيخا ـ مجددا ـ مناضلا ، . فهو عالم ملتزم بأصول الشريعة ومقاصدها .. وهو مجدد ، جعله تجديده مهممًا بواقع المسلمين المعاصر ، معنيا بالحلول الكافلة

⁽١) الباب التالث من الكتاب الأول [ص ٤٨ من طبعة الأصل].

للأمة تجاوز سلبيات الواقع الذي تعيش فيه . وهو مناضل يدرك دور الشريعة والتجديد في التصدى لأعداء الأمة ، الذين يفرضون عليها القهر والعبودية والتخلف ، ويحولون بينها وبين الحرية والقوة والإنطلاق ...

• فهو ، فى تونس ، قد ناهض الاستعار ، الذى اضطره إلى الهجرة من وطنه الأول إلى الشام ...

وهو ، في الآستانة ، يشارك في العمل السياسي ، ويضطلع بمهام في السفارات الخارجية ،
 تجعله على دراية بما يصنع الغرب وما يبيت لعالم الإسلام ...

وهو فى دمشق ، يناضل الاستبداد ، ويدخل السجن ... ثم يضطره الاستعار الفرنسى ــ الذى هجرّه من تونس ــ إلى الهجرة من دمشق إلى القاهرة ...

وفي القاهرة ـ وبصدد كتاب [الإسلام وأصول الحكم] ـ أبصر الرجل كم هي جليلة تلك الخدمة التي يقدمها للاستعار كل من يدعو إلى تجريد الإسلام من طابعه ودوره السياسي . وتجريد الدولة ، في وطن المسلمين ، من صبغتها الإسلامية ، وتقديم الإسلام دينا لا دولة ، ورسالة روحية لا شرع فيها ولا سياسة ... ذلك أن المسلمين ، في ظل الاستعار ، إذا اهتموا «بمالله» ، «وتركوا ما لقيصر لقيصر» ، كان المستفيد الأول من ذلك هو الأجنبي ، لأن «قيصر» هنا هو الاستعار ! .. «فعلمنة الإسلام» هي - في حقيقتها وبصرف النظر عن النوايا ـ تشريع يمنع الحرج والإثم عن ضمير المسلم إن هو خضع وبصرف النظر عن النوايا ـ تشريع يمنع الحرج والإثم عن ضمير المسلم إن هو خضع السلطان أجنبي أو سلطة غير إسلامية ... ومن ثم فإن اشتراط «إسلامية الدولة» و «إسلامية اللولة» و «إسلامية الإسلام في الوطن الذين يعيشون فيه ! ..

أبصر الشيخ الخضر هذه الحقيقة الجوهرية ، ونبه إليها وهو يرد دعوى الشيخ على عبد الرازق : «علمانية الإسلام»!

فهو عندما ينبه على تهافت أدلة الشيخ على عبد الرازق وحججه ، يشبهها _ ساخرا _ بوعود الدول الاستعارية وعهودها ؟! . . فيقول عنه : «إنه تشبث بأوهى من عهد دولة استعارية (١٠) » ؟!

وعندما يستدل على عبدالرازق على أن محمدا ، _ صلى الله عليه وسلم ــ ، كان رسولاً

⁽١) الباب الثانى من الكتاب التانى [ص ١٥٢ من طبعة الأصل].

مبلغا، ولم يكن حاكها منفذا، بأن «الرسالة» غير «الملك»، وبكلمة المسيح، _ عليه السلام _ : «أعطوا مالقيصر لقيصر ومالله لله»، وبأن يوسف، _ عليه السلام _ ، كان عاملا في دولة لا تدين بدينه ... ينبه الشيخ الخضر على مغايرة النهج الإسلامي لما سبقه من نهج في هذا الأمر ... ويشير إلى الخطر البادي من استغلال هذه الدعوى في تكريس انفراد «القيصر» المعاصر، الاستعار، بالسلطة والسلطان في عالم الإسلام .. فيقول : «لم يرض محمد بن عبد الله، _ عليه السلام _ ، أن يقيم تحت سلطان غير سلطان الله، ولم يرض لمعتنقي دينه الحنيف أن يستكينوا لسلطة غير إسلامية، وفرض الهجرة والجهاد على ما نقول شهيد. وما ينبغي للمؤلف _ [على عبد الرازق] _ أن يحشر في غضون كتابه مثل هذه الكلمة _ [أعطوا مالقيصر لقيصر ومالله لله] _ التي تقضى حاجة في نفس المخالف المتغلب، وتبقي في النفوس أثر الاستكانة إلى أي يد نقبض على زمامها » (١٠ ؟ ! .. «إن محمد بن عبد الله واستأصل جرثومة فسادها، ولم يعترف بسلطة قيصر، وأخذ يعد ما استطاع من قوة ليدفع شره ويقوض دعائم ملكه .. » (١٠) ؟! ..

كذلك ، فإن الادعاء بأن الإسلام دين ليست به شريعة لسياسة الدولة والمجتمع ، هو ــ وعينا أم لم نغ ــ دعوة تمنح المشروعية لسلطان الأجنبى المتغلب وفلسفة قانونه الغريبة عن روح الأمة وهويتها الحضارية ، ذلك أن «الإسلام يقصد من تأسيس الدولة الإسلامية أمرين :

أحدهما : إجراء أحكامه العادلة ونظمه الكافلة بسعادة الحياة ، إذ لا يقوم عليها بحق إلا من آمن بحكمتها وأشرب قلبه الغيرة على تنفيذها .

ثانيهها: الاحتفاظ بكرامة أوليائه وإعزاز جانبهم حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم ، ويرفع أبناء قومه أو ملته عليهم درجات» ؟ ! (٣) .

والذين يجعلون الإسلام «دينا» لا «شرعا» ، سيهدرون ، ضمن ما يهدرون من «مقاصد الشريعة» مقصد «الجهاد» ، الذي تجاوز كونه سبيلا «لحفظ المدين» ، وأصبح ، في مواجهة الاستعار الأجنبي السبيل الأول لحفظ مقاصد الشريعة كلها ؟! .. ذلك «أن المقاصد التي تقصدها الشريعة السهاوية ترجع إلى حفظ النفس ، والدين ، والعقل ، والعرض ،

⁽١) الباب الثاني من الكتاب الثاني [ص ١٣٦ ، ١٣٧ من طبعة الأصل].

 ⁽٢) الباب الثاني من الكتاب الأول [ص ٣٤ من طبعة الأصل].

⁽٣) الباب الثاني من الكتاب الثاني [ص ١٤٦ من طبعة الأصل].

والنسب ، والمال . فالقصاص ، مثلا ، مشروع لحفظ النفس ، وحد الزنا لصيانة النسب ، وحد القذف لصيانة العرض ، وعقوبة شارب الخمر لصيانة العقل ، والجهاد لحفظ الدين . بل الاستعار الأجنبي دل على أن الحهاد مشروع لحفظ الدين والنفس والعرض والمال ، ويرشد إلى هذا قوله تعالى : [إن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة] (١) ... (٢) ... فللشريعة الإسلامية ، في الواقع الإسلامي ، دور تحريري .. وهي ليست مجرد نصوص! .

ولقد كان طبيعيا للرجل الذي أدرك دلالة سيادة الشريعة وأحكامها على استقلال الأمة ودولتها ، أن يبصر دلالة سيادة «الشريعة» الاستعارية في بلادنا على خضوعنا لهذا الاستعار ... فأحكام الشريعة الإسلامية هي قانون الأمة الطبيعي ، وفي سيادتها ، بدلا من الفلسفة القانونية للحضارة الغازية ، مظهر من مظاهر الاستقلال .. « وإذا كانت القوانين الوضعية لا يخضع لها المسلمون بقلوبهم ، ولا يتلقون القضاء القائم عليها بتسليم ، كان تقريرها للفصل بينهم غير مطابق لقاعدة الحرية ، إذ المعروف أن الأمة الحرة هي التي تساس بقوانين ونظم تألفها وتكون على وفق إرادتها أو إرادة جمهورها . فالشعوب الإسلامية لا تبلغ حريتها إلا أن تساس بقوانين ونظم يراعي فيها أصول شريعتها ، وكل قوة تضرب عليها قوانين تخالف مقاصد دينها فهي حكومة مستبدة غير عادلة. فالذين ينقلون قوانين وضعها سكان رومة أو لندرة أو باريز أو برئين ، ويحاولون إجراءها في بلاد شرقية ، كتونس أو مصر أو الشام ، إنما هم قوم لا يدرون أن بين أيديهم قواعد شريعة تنزل من أفق لا تدب فيه عناكب الخيال أو الضلال. وأن في هذه القواعد ما يحيط بمصالح الأمة حفظا، ويسيربها في سبيل المدنية الراقية عَنَقاً (٣) فسيحا. ولو قيض الله لشعوب هذه الأمة الإسلامية رؤساء يحافظون على قاعدة حرية الأمم ، لألفوا لجانا ممن وقفوا على روح التشريع الإسلامي ، وكانوا على بصيرة من أحوال الاجتماع ومقتضيات العصر ، وناطوا بعهدتهم تدوين قانون يقتبس من أصول الشريعة ويراعى فيه قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد . وبغير هذا العمل لا يملك المسلمون أساس حريتهم ، ولا يسيرون في سبيل سعادتهم آمنين » (٤)!

فسيادة أحكام الشريعة في الأمة ، وهيمنتها وهيمنة فلسفتها بالمؤسسة القضائية الوطنية

⁽١) التوبة : ٨.

⁽٢) الباب الأول من الكتاب الثالث [ص٢٠٠ م طبعة الأصل].

⁽٣) العنق ــ بفتح العير والمول ــ هو السير السريع .

⁽٤) الباب التالت من الكتاب الثالث [٢٤٣ ، ٢٤٤ من طبعة الأصل].

قسمة من قسمات «الاستقلال الحضارى» ، بدونها ستظل سيادة الأمة منقوصة ، وحريتها ناقصة . حتى ولو حققت «الاستقلال السياسي» ، فأصبح لها «عَلَم» و «نشيد» ؟! . .

ومن هذه «الزاوية النضائية»، وبهذا «المنطق التحريري» أبصر الشيخ الخضر مهمة «الخلافة» الإسلامية، ودورها التوحيدي للأمة، ومردود هذا الدور وفعاليته في مواجهة التحديات التاريخية التي فرضها الاستعار الغربي على عالم الإسلام.. «فالخلافة لا تزيد على ما يسمى دولة، إلا أنها رابطة سياسية تجعل شعوبا مختلفي العناصر والقومية يولون وجوههم شطر رايتها بعاطقة من أنفسهم واختيار. ومن هذه الوجهة ينظر إليها بغاة الاستعار بعين عابسة، ويحاول الغرب، الذي ينخدع بهرج آرائهم، أن يطوى رايتها ويمحو أثرها» (١) ؟!

لقد كانت الحصن الذى جمع المسلمين ، على امتداد تاريخهم الطويل ، فى مواجهة الغزاة .. وحتى فى لحظات ضعفها ومرضها ، كانت «الرمز» الذى طل الاستعار على عدائه له وسعيه لمحوه ، مخافة أن يتداركها التجديد والإصلاح فتعود حصنا للمسلمين ، يجمع وحدتهم ، ويحول بين الاستعار وبين التهام أوطابهم واستنزاف ثرواتهم واحتلال عقلهم بفكرية التغريب ! ..

هكذا أدرك الشيخ الحضر خطر دعوى «علمانية الإسلام» على قضية الفضايا بالنسبة للأمة .. قضية : رفضها لسلطان الأجنبي ، ونهوضها لانتزاع حريتها من الاستعار.

恭 恭 恭

وإذا كان كتاب [الإسلام وأصول الحكم] قد ذهب فى تشويه صورة «الحلافة» الإسلامية ، تاريخيا ، إلى حد الافتراء الذى جعلها قهرا مسلحا واستبدادا بالأمر ، من دون الأمة ، باسم الله ! .. فإن كتاب الشيخ الخضر قد برئ من «رد الفعل» الذى يبيض وجه هذه الحلافة دائما ، حتى ولو كان ذلك بالزور والبهتان ! .. بل إن الرجل لا يرغب فى إدارة المعركة حول اسم النظام وعنوانه .. فالدولة الإسلامية هى المطلب .. وليست «الحلافة» هى الشكل الوحيد ولا الاسم المفرد لهذه الدولة الإسلامية .. وفارق بين أن ننتقد تراثنا فى نظم الحكم لنقرب من مقاصد الإسلام فى «الدولة الإسلامية» ، وبين أن يكون هذا النقد سبيلا إلى التخلى عن شرط «إسلاميةالدولة» وتجريد الإسلام من شرعه ومدخله فى السياسة وتنظيم التخلى عن شرط «إسلامية الدولة» وتجريد الإسلام من شرعه ومدخله فى السياسة وتنظيم

⁽١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٧ من طبعة الأصل].

المجتمعات. «فلم يدع أحد قط أن صلاح شأن الرعية وصيانة شعائر الدين مربوطان باسم الحلافة ، وأن لقب الخليفة كالرقية النافعة ، يذهب بها كل بأس ، أو الدعوة المستجابة . ينزل عندها كل خير ، والذي نعلمه ويعلمه أشباه العامة من المسلمين أن الخلافة لا تريك آثارها وتمنحك ثمارها من منعة وعزة وعدالة إلا إذا سارت على سنة العزم في الأمور والحكمة في السياسة » (١) .

وإذا كان العصر الحديث قد ألح ويلح على إعلاء مكانة الأمة في تسيير شئون الدولة والمجتمع ، فليس هناك ، في نهج الإسلام السياسي ، ما يعارض هذا الاتجاه .. بل إن هذا هو نهج الإسلام الأصيل في هذا الباب «فالقوة المشروعة للخليفة لا تزيد على القوة التي يملكها رئيس دولة دستورية ، وانتخابه في الواقع إنما كان لأجل مسمى وهو مدة إقامته قاعدة الشوري على وجهها ، وبذله الجهد في حواسة حقوق الأمة ، وعدم وقوفه في سبيل حريتها (۱۲) ... وشكل بعض الحكومات القائمة على خليفة ووزراء ومجلس نيابي يجرى انتخابه تحت ظلال الحرية التامة لا يخالف الشكل الملائم للخلافة الحقيقية بحال (۱۳) .. » بل لقد ذهب الإسلام السياسي في شروط الخليفة إلى الحد الذي يجعل من دولته «الواقع» القريب من «مثال» «المدينة الفاضلة»! .. فلقد «قرر جمهور أهل العلم في شروط الخليفة أن يكون من «مثال» «المدينة الفاضلة»! .. فلقد «قرر جمهور أهل العلم في شروط الخليفة أن يكون شجاعا لا يرهب الموت الزؤام فما دونه ، وأن يكون عادلا لا تأخذه في الحق لومة لائم. وتعرف مزية العدل باختبار سيرته فياكان يتولاه من أعال فبل منصب الخلافة أو بها تدل عليه التجارب والمشاهدة الطويلة من استفامتة وشرف همته وإنكاره ما يفعل الظالمون بغيرة وحاسة .. » (١٠) .

وليست صحيحة ولا دقيقة ولا صادقة تلك الصورة الشوهاء التي عممها صاحب [الإسلام وأصول الحكم] على مجمل نظام الحلافة الإسلامية عبرالتاريخ الإسلامي .. «فلقد أتى عليها حين من الدهر وهي لا تنتضى حسامها ولا تلمع بإنذارها ووعيدها إلا في وجه عدو يتربص بالمؤمنين الدوائر ، أو ثائر عصفت به ريح الأهواء وماله من أولى الألباب ولى

⁽١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٩٠ من طبعة الأصل].

⁽٢) الىاب الأول من الكتاب الأول [ص ١٣ من طبعة الأصل].

⁽٣) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٤ من طبعة الأصل].

⁽٤) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٢ من طبعة الأصل].

ولا عاذر . وأدركها زمن بعدت فيه عن حقيقتها ، فخلطت عملا صالحا وآخر سيئا ، وربما كان إتمها فى بعض الأحيان أكبر من نفعها » (١) . . فالتعميم فى تصوير الحلافة بصورة «القهر المستبد باسم الله» غريب عن المنهج العلمى فى دراسة التاريخ ...

أما الصورة العثانية للخلافة ، والتي أتاحت لأعداء «الدولة الإسلامية» تشويه صورة الخلافة ، بإطلاق وتعميم ، فإن الإسلام السياسي حجة عليها وعلى سلاطينها ، وليست هي بالحجة على هذا الإسلام ! .. «ولو أن المتأخرين من سلاطين آل عثان أعطوا للخلافة شيئا من حقوقها ، وراعوا ما أمر الله به من وسائل استقامتها لما انفرط عقد هذه المالك الإسلامية وأصبح كل قطعة منها تحت سلطة أجنبية تستبد عليها في حكمها وتتصرف في رقاب شعوبها وأموالهم كيف تشاء» (٢) .

لكن المرض لا يبرر الإعدام.. والفساد لا يستدعى اليأس من الإصلاح.. فإذا كأنت الحلافة الإسلامية لا تعدو: «الدولة الإسلامية الجامعة»، «فليس إصلاح سأنها - [إذا فسد] - وإعادتها إلى سيرتها المثلى ممن يغارون على مصلحة الشرق واتحاد شعوبه سعد» (٢٠) ؟!..

هذا عن الخلافة في التاريخ..

恭 非 報

ولقد كانت الفكرة الجوهرية والمحورية لكتاب [الإسلام وأصول الحكم] هي دعوى أن الإسلام دين لا دولة ، ورسالة لا حكومة ، ويا بعد ما بينه وبين السياسة وتنظيم المجتمعات!

وبعض الذين تصدوا لنقد هذا الكتاب بلغوا فى معاداة هذه الدعوى مبلغ «رد الفعل» ، حتى لقد بدت فى أقوالهم رائحة تصور الحكومة الإسلامية «حكومة دينية» تشبه تلك التى عرفتها أوربا حاكمة «بالحق الإلهى»... ذلك أنهم تحدثوا عن «وحدة» الدين والدولة ، مقابل دعوى «الفصل» بينها! ..

لكن هذا الموقع ــ موقع «رد الفعل» ، الغريب عن روح الإسلام وجوهره ــ لم يكن هو `

⁽١) الياب الثالث من الكتاب الأول [ص ٦٤ من طبعة الأصل].

⁽٢) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٧ من طبعة الأصل].

⁽٣) الناب الثالث من الكتاب الأول [ص ٦٤ من طبعة الأصل].

الموقع الفكرى للشيخ الخضر عندما نقض كتاب الشيخ على عبد الرازق ... فهو قد تبني موقف علماء الكلام المسلمين ، من مختلف تيارات فكر أهل السنة ، الذين قرروا أن «الخلافة _ الإمامة ـ الدولة » ليست من أصول الدين ولا أركانه ولا عقائده ، وأنها من الفروع . . ومن تم فلا حجة لمن يدعى «علمانية الإسلام» بسبب خلو القرآن من الآيات التي تنص على «الحلافة _ الامامة_الدولة»، فمكان الفروع، ليس بالضرورة هو القرآن الكريم... واستمراراً لهذا النهج الإسلامي العريق قال الشيخ الخَضر: «إن الحَلافة ليست من نوع العقائد (١) ... وبحثها يرجع إلى النظر في حكم عملي لا في عقيدة من عقائد الدين . ومما يترتب على الفرق بين الأحكام العملية والعقائد أن الأحكام العملية يكتفي فيها بالأدلة المفيدة ظنا راجحا ، وأما العقائد فإنها لا تقوم إلا على براهين قاطعة ... فلا غضاضة على حكم الخلافة إذا لم يردُ به قرآن يتلى . إذ ليست الخلافة زائدة على إمارة عامة تحرس شعائر الدين وتسوس الناس على طريق العدل . ولم يكن وجه المصلحة من إقامة هذه الإمارة بالخفي الذي يحتاج إلى أن يأتي به قرآن صريح ... فالقرآن لم يصرح بحكم الإمارة العامة اكتفاء بما بثه في تعاليمه من الأصول التي تبينها السنة ويرجع إليها الراسخون في العلم عند الحاجة إلى الاستنباط ، ولأن في الأمر بإطاعة أولى الأمر عبرة لأولَّى الألباب ... " (٢) ! . فإذا استدل علماء الإسلام على وجوب " الخلافة _ الإمامة _ الدولة الإسلامية ، بضرورتها ، لأن ، ترك الناس فوضي لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم عن الباطل وازع ، يفضي إلى تبدد الجاعة ، وإضاعة الدين ، وانتهاك حرمة الأموال والنفوس والأعراض ، فإنهم ــ [بهذا الاستدلال] ــ إنما يطبقون قاعدة شرعية ، وهي قاعدة : «الضرر يزال » أو قاعدة : «مالا يتم الواجب المطلق إلا به ، وكان مقدورا ، فهو واجب » ... » (٣)

ومن هذا الموقع الفكرى ، الذى يرى وجوب «الدولة الإسلامية» ـ وليس أى دولة ـ دون أن تكون هذه الدولة عقيدة من عقائد الدين أو ركنا من أركانه ـ أنكر الشيخ الخضر إسلامية الصورة التى صور بها الشيخ على عبد الرازق الخليفة المسلم ، ورفض ما قاله صاحب [الإسلام وأصول الحكم] عن طبيعة سلطات الخليفة فى الإسلام ... لقد قال على عبد الرازق ، عن الخليفة : إن «ولايته عامة ومطلقة ، كولاية الله تعالى ورسوله الكريم » .. وعلق الخضر على هذه العبارة فقال : «إنها من مبالغاته التي تضع للخلافة فى نفوس

⁽١) الباب الثاني من الكتاب الأول [ص ٣٣ من طبعة الأصل].

⁽٢) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٧٤ ، ٥٥ من طبعة الأصل].

⁽٣) الباب الثاني من الكتاب الأول [ص ٢٦ من طبعة الأصل].

المستصعفين من الناس صورة مكروهة ، ولوكان المؤلف ... [على عبد الرازق] - يمشى فى بحته على صراط سوى لتحرى فيها ينطق به عن المسلمين أقوالهم المطابقة ، وهم لم يقولوا إن ولاية الحليفة عامة ومطلقة كولاية الله ، فإن الله يفعل ما يساء فيمن يشاء ، ولا يسأل عما يفعل ، والحليفة مقيد بقانون الشريعة ومسئول عن سائر أعماله . وكذلك رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ـ له خصائص لا يحوم عليها الطير ولا يبلغها مدى البصر ، منها أن تصرفاته نافذة ولا تتلقى إلا بالتسليم ، وتصرفات الحليفة قد تقابل بالمناقشة والنقض والإنكار .. " (1) .

وفي صراحة وحسم يقرر الشيخ الحضر أن الأمة الإسلامية هي مصدر السلطات التي فوضت بعضا منها للخليفة والإمام ، فلا علاقة لطبيعة سلطاته بتلك التي زعمتها الكهانة والدولة الدينية للأباطرة والملوك الذين جعلوا سلطابهم مستمدا من الله ... لقد زعموا نيابتهم عن الله .. بينها الخليفة الإسلامي نائب عن الأمة ووكيل عنها .. «ولم نعثر على كلمة - [في فكر علماء الإسلام] - تنبئ - ولو بطريق التلويح - أن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله ، وقصارى ما يستنتج من كلماتهم عنها ومباحثهم فيها أن الله أوجب على الناس إقامة إمام ، وأن ولا يته تنعقد إما بمبايعة أهل الحل والعقد أو بعهد من الخليفة قبله ، وأنه إذا سعى في السياسة فسادا ، كان للأمة انتزاع زمام الأمر من يده ووضعه في يد من هو أشد حزما وأقوم سيلا . » (٢)

والإسلام يوجب «الدولة الإسلامية» ، التي تسوس الناس بشريعته ، وتحفظ بيضته .. وفي ذات الوقت ينكر مزاعم القائلين بسلطان إلهي لرأس هذه الدولة .. قلا هي «العلمانية» التي تفصل «الدين» عن «الدولة» ولا هي «الكهانة .. والدولة الدينية ـ والحكم بالحق الإلهي ونيابة الحاكم عن الله» .. وإنما هي «الدولة المدنية» الحاكمة والحكومة بشريعة الإسلام .. وبعبارة الشيخ الحضر: «إن شارع الإسلام يقصد إلى أن يكون للمسلمين دولة ذات صبغة دينية (٢) ... ورياسة غير منفصلة عن الدين ... وإمارة مرتبطة بالدين (٤) ... فالإسلام دين وشريعة وسياسة ، وعلى الدولة أن تضع سياستها في صبغة إسلامية (٥) ... لأن الإسلام عقيدة

⁽١) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٠ من طبعة الأصل].

⁽٢) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٤ من طبعة الأصل].

⁽٣) الباب الأول من الكتاب التالث [ص ١٩٧ من طبعة الأصل].

⁽٤) الباب الثاني من الكتاب الثالث [ص ٢٢١ من طبعة الأصل].

⁽٥) الباب الثالث من الكتاب الثالث (ص ٢٤٤ من طبعة الأصل].

وشريعة ونظام اجتاعي ، فهو بالنظر إلى أصول العقائد التي هي باب الإيمان به ، إنما يدعى إليه بالحكمة والموعظة الحسنة ، إذ لا يمكن لبشر أن يدخل في قلب بشر عقيدة إلا أن يقرنها بما يثبتها في النفس من برهان أو إقناع . وأما الشرائع والنظم الاجتماعية ، فإن التجربة ، في القديم والحديث ، دلت على أنها لا تقوم في أمة ولا يطرد نفاذها إلا أن تكون شدة البأس بجانبها والسيوف من ورائها . فلابد للإسلام من دولة ذات شوكة لتقوم على إجراء هذه الشرائع والنظم وتحول بيبها وبين قوم لا يبصرون .. » (١) .

وإذا كانت دعوى صاحب [الإسلام وأصول الحكم] أن الرسول ، _ صلى الله عليه وسلم _ ، كان «مبلغا» فقط ، لم يكلف «بالتنفيذ» ، هى دعوى متهافتة لم يقلها قبله قائل ، من السرق أو الغرب ، من المسلمين أو من غيرهم ، فإن الشيخ الحضر يتحدث عن ولاية الرسول ، رافضا أن تقتصر على القلوب دون الأجسام _ وهى دعوى على عبد الرازق _ ويقول : إن «النظر يقضى بأن الولاية على القلوب لا تكنى فى صيانة الحقوق وحفظ النفوس والأموال والأعراض ، وأنه لابد من ولاية يكون شأنها تنفيذ قوانين المعاملات والعقوبات فيمن يطغى به الهوى أو يتخبطه الغضب وإن كان من المؤمنين . فولاية الرسول ، _ صلى الله عليه وسلم _ ، كانت على القلوب ثم على الأجسام ، وكانت ولاية هداية وتدبير لصالح عليه وسلم _ ، كانت على القلوب ثم على الأجسام ، وكانت ولا بعد بين السياسة والدين إلا الحياة ، وكانت رياسة دينية وسياسية ، وكلاهما من عند الله ، ولا بعد بين السياسة والدين إلا في نظر قوم لا يكادون يفقهون حديثا (٢) ... لقد كان الرسول الأعظم مظهر السلطة التنفيذية . فالحكمة تجرى على لسانه ، ودم النفوس الخبيثة يجرى على سنانه . يوسل الموعظة الحسنة تحت مثار النقع ، ويسن القانون العادل وهو يقاتل وحوشا غابها الرماح ، ولقد كان في تشريعه الحكيم أو عزمه النافذ عبرة لأولى الألباب .. » (١٠) !

وإذا كان «الدين» وضعا إلهيا، ثابتا ... فإن «الصبغة الدينية» للدولة الإسلامية وسياستها لا تعنى ثبات نظم هذه الدولة وثبات قوانينها ، ولا تعنى «الإلهية» و «الثبات» لهذه النظم والقوانين جميعا ... فالثابت هو «المقاصد والفلسفات والغايات» وبعض قليل من الأحكام التى تعلقت بثوابت لا تتغير ولا تتطور بتغير الزمان والمكان – أما ماعدا هذا القليل فهو متغير ومتطور يلعب فيه العقل المسلم والابداع التشريعي للمسلمين الدور الأول والأعظم دونما قيد

⁽١) الباب الثاني من الكتاب الثابي [ص١٤٣ من طبعة الأصل].

⁽٢) الباب الثالث من الكتاب الثاني [ص١٦٧ ، ١٦٨ من طبعة الأصل].

⁽٣) الباب الأول من الكتاب التاني [ص١١٢ من طبعة الأصل].

إلا الروح العامة لتسريعة الإسلام والمصلحة المبتغاة للأمة الإسلامية ... فلقد «أجمع المسلمون على أن إصلاح السياسة شطر من مقاصد الإسلام _ [ولكن] _ هل ادعوا ، مع هذا ، أن الإسلام رسم للسياسة خطة معينة ووضع لكل واقعة حكما مفصلا ؟ ! .. الحق أنهم لم يفعلوا ذلك ، بل ملأوا كتبهم ببيان أن الشريعة فصلت بعض أحكام لا تختلف فيها أحوال البشر ، تم وضعت أصولا ليراعى تطبيقها على الوقائع حال الظروف الحافة بها ، ومن هذه الأصول قاعدة : «رعاية المصالح المرسلة» ، وقاعدة : «العادة محكمة» ، وقاعدة : «سد الذرائع» ، وقاعدة : «الضرر وقاعدة : «الضرر وقاعدة : «الضرر وقاعدة : «الشريعة ، في الأكثر ، بتفصيل مالا تختلف فيه مصالح الأمم ولا يتغير حكمه بتغير الزمان والمكان ، وذلك ما يرجع إلى العقائد والأخلاق ورسوم العبادات ، ثم جاءت إلى قسم المعاملات والسياسات فأنت على شيء قليل من تفاصيله ، وطوت سائره في أصول عامة ثلاث :

إحداها: أن أحكام هذا القسم تختلف بحسب ما يقتضيه حال الزمان وتطور الشعوب، فإذا وقعت الواقعة أو عرضت الحاجة نظر العالم فى منشئها وما يترتب عليها من أثر، واستنبط لها حكما بقدر ما تسعه مقاصد الشريعة ومبادئها العليا.

ثانيها : أن وقائع المعاملات والسياسات تتجدد فى كل حين ، والنص على كل جزئية غير متيسر ، علاوة على أن تدوينها يستدعى أسفارا لا فائدة للناس فى كلفة حملها .

ولذلك وجدنا فقهاء المسلمين يجهدون ، كل من منظوره ، وعلى ضوء واقعه ، ووفق مقتضيات عصره ، يجهدون في « وضع » الفوانين الإسلامية المسترشدة بروح الشريعة والمحكومة بمنطقها الإسلامي العام . . فهم « ينظرون إلى المصالح ويوازنون بينها وبين المفاسد . كما ينظر إليها أصحاب القوانين الوضعية ، من حيث عظمها وصغرها ، ومن حيث ما يترتب عليها في الخارج من آثار نافعة أو عواقب سيئة » (٣) . . ثم يصوغون القوانين ، التي كونت تراثنا في فقه المعاملات .

⁽١) الباب الثالث من الكتاب التابي [ص ١٧٧ من طبعة الأصل].

⁽٢) الباب الثاني من الكتاب الثاني [ص ١٥٤ . ١٥٥ من طبعة الأصل].

⁽٣) الباب الأول من الكتاب الثالث [ص ٢٠١ من طعة الأصل].

فالذين يتصورون أن «إسلامية القانون» في الدولة الإسلامية ، يعيى إلزام الحاضر باجتهادات الماضي ، أو إلزام كل عالم الإسلام باجتهاد واحد ، لا يفقهون هذا الجانب من سياسة الإسلام ... بل إن بلوغ عالم الإسلام في التقارب والتضامن والاتحاد درجة إقامة الخلافة الواحدة ، أو الحكومة الواحدة لا يعني وحدة النظم والقوانين إذا ما اختلف الواقع في إطار عالم الإسلام .. ذلك «أن أخذ الأم الإسلامية يحكومة واحدة لا يقتضي توحيد قانونها السياسي أو القضائي ، بل يوكل أمركل شعب إلى أهل الحل والعقد منه ، فهم الذين ينظرون فيا تقتضيه مصالحه ، ولا يقطعون أمراحتي يشهدهم من أوتوا العلم بأصول الشريعة لئلا يخرجوا عن حدودها ومقاصدها ... فالتشريع الإسلامي قائم على رعاية المصالح ، وما هي إلا المصالح التي توضع في ميزانه المستقيم ، وهذا الميزان المستقيم لا يبخس شعبا من الشعوب مصاحته التي يشهد بها العقل السليم ، ولا يفصل حكما واحدا يجريه على كل شعب وفي كل معب وفي كل نعب وفي كل نعب حكم وسياسة ، وذلك تقدير العزيز العليم .. » (١)

فالدولة الإسلامية: دولة دستورية .. ورأسها: حاكم دستورى .. وأمتها: هي مصدر السلطات .. وقانونها إبداع وغرة لعبقرية فقهائها ، يصوغون أغلبه بالاجتهاد المحكوم بروح الشريعة ومصلحة الأمة المرتبطة بظروف الزمان ومقتضيات المكان ... وهي ، في ظل الخلافة والحكومة الواحدة ، أشبه بعصبة الأمم الإسلامية وجامعة الدول الإسلامية منها بالدولة الواحدة التي يسود فيها القانون الواحد والنظام الواحد في واقع متغاير رغم وحدة الإسلام! ...

وإذا كان هذا هو حال «الإسلام السياسي» ، وإذا كانت تلك هي قاعدة «سياسة الإسلام» .. فهل بنا من حاجة «لعلمانية» الحضارة الغربية ، نتنكر باستعارتها لطبيعة إسلامنا ؟ ! .. وألا يرعوى أولئك الذين يزيفون تاريخنا السياسي وفكرنا الإسلامي السياسي . لا لشيء إلا لافتعال التماثل بينه وبين تاريخ الكهانة الكنسية في أوربا العصور المظلمة والوسطى ، بل ويزيفون صورة الإسلام ، بجعله «علمانية» أو «كهانة» .. لا لشيء إلا ليبرروا استعارتهم «للعلمانية» الغربية .. فهم يستوردون «مشكلة» ليستوردوا لها «الحلول» ؟ ! ..

هكذا نظر الشيخ الخضر إلى القضية المحورية والجوهرية فى كتاب [الإسلام وأصول الحكم].. وحدد ، حيالها ، رؤيته لموقف الإسلام .

非 非 非

⁽١) الباب الثالث من الكتاب التاني [ص ١٧٩ ، ١٨٠ من طبعة الأصل].

على أن إعجاب الباحث والقارئ بهذا [النقض] الذى نهض به الشيخ الخضر لدعاوى صاحب [الإسلام وأصول الحكم] ، ولقلم الشيخ الذى تجلى عفيفا ودقيقا وجيد التذوق والاختيار لألفاظه وعباراته ... إن هذا الإعجاب لا ينقضه «هنتان» ، ننبه عليها ، وقع فيها قلم هذا الشيخ الجليل :

الهنة الأولى: هي أن الشيخ الحضر رغم مجئ كتابه نموذجا في أدب البحث والجدل والمناظرة ، وتميزه بالعفة والترفع عن إلقاء التهم جزافا .. إلا أنه استخدم عبارة «الوقوع في حماة الإلحاد» على نحو «يوحى» بأنه يتهم بها الشيخ على عبد الرازق! ..

ونحن رغم رفضنا للفكرة المحورية والجوهرية لكتاب [الإسلام وأصول الحكم] ، وإيماننا بخطر الكتاب على التوجه الفكرى للأمة الإسلامية ، ومعرفتنا بالتأثير الذي أحدثه في دعم «العلمانية» الغريبة عن المناخ الإسلامي والفكر الإسلامي .. رغم ذلك ، إلا أننا ننكر استخدام ألفاظ من مثل «الكفر» أو «الإلحاد» في وصف «الاجتهادات الخاطئة» بميدان الفكر السياسي الإسلامي بوجه عام ..

لقد استقر الرأى فى علم الكلام الإسلامى على أن مباحث «الخلافة ــ الإمامة ــ الدولة » هى من «الفروع» ، وليست من «عقائد» الدين ولا «أصوله» ، ومن تم فإن الخلاف والاختلاف فيها أليق به أوصاف : «الخطأ والصواب» و «الضرر» و «النفع» ، لا «الكفر» و «الإيمان» أو «الإلحاد» .. الخ .. الخ ..

.. "إن الإمامة مستخرجة من "الرأى"، وليست مستخرجة من الكتاب أو السنة .. "(۱) .. والجويني ، إمام الحرمين [١٩٤ - ٤٧٨ هـ ١٠٨٨ - ١٠٨٥ م] يقول : "إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد "(١) .. والإمام الغزالي [٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ١١١١ م] يقول : "إن نظرية الإمامة ليست من المهات ، وليست من فن المعقولات فيها ، بل من الفقهيات .. "(١) .. أما ابن تيمية [٢٦١ - ٢٦٨ هـ ٢٦١ - ١٣٢٨ م] فإنه يقول إنها ليست من أركان الإسلام الخمسة ، ولا من أركان الإيمان السنة ، ولا هي من أركان الإحسان (٤) ... وفوق ذلك ، وتبعا له ، يقول الإمام الغزالي : "واعلم أن

⁽١) أبوحفص عمر من جميع [عقيدة التوحيد] ص٥٠٦ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ.

⁽٢) [الإرشاد] ص ٤١٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م.

⁽٣) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ١٣٤ طبعة صبيح ـ القاهرة , مدون تاريخ .

⁽٤) [منهاج السنة] جدًا ص ٧٠- ٧٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢م.

الخطأ في أصل الإمامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه التكفير..» (١).

هذا هو موقف علماء الكلام من طبيعة الإمامة ، وطبيعة الاختلاف فى مباحثها ، بدءا من «أصلها» إلى «تعينها وشروطها وما يتعلق بها» وهذا الموقف هو الذى تبناه _ كما سبقت إشارتنا _ الشيخ الخضر ، عندما قال : «إن الحلافة ليست من نوع العقائد .. والبحث فيها يرجع إلى النظر فى حكم عملى لا فى عقيدة من عقائد الدين » وأنها ، لذلك ، يكتنى فى مستندها «بالأدلة المفيدة ظنا راجحا»

فإذا جاء الشيخ على عبد الرازق وقال عن «المملكة النبوية» إنها «عمل منفصل عن دعوة الإسلام ، وخارج عن حدود الرسالة» .. وإذا وصف هذا الرأى بأنه ، على غرابته ، ليس «كفرا ولا إلحادا» .. فنحن ننكر هذا «الرأى» ، لكننا معه فى ننى صفة «الكفر والإلحاد» عن قائليه ، لأنه «رأى» فى مبحث من مباحث الفروع ، وهو خطأ ، لكنه ، كما قال الغزالى ، «لا يوجب التكفير» ..

ولذلك ، فماكنا نود أن يكون تعقيب الشيخ الخضر على قول على عبد الرازق هذا هو قوله : إن "تصرف النبي ، _ صلى الله عليه وسلم _ ، فى مثل الجهاد والزكاة والجزية والغنائم يستند إلى صريح القرآن ، فلا مفر لمنكره من الوقوع فى حمأة الإلحاد . ولا أرانى فى حاجة إلى نقل شىء من نصوص الراسخين فى علم الشريعة وفتواهم بأن من أنكر حقيقة معلومة من الدين بالضرورة فقد انقلب على عقبه مدبوا عن الإسلام ، ولا يحق له بعد ذلك الإنكار أن يتأثم من المسلمين إذا طرحوه من حساب أولياء دينهم الحنيف " !

فنحن نعتقد أن الخلاف والاختلاف حول «الخلافة .. والإمامة .. والدولة » لا يدخل فى باب إنكار «ما هو معلوم من الدين بالضرورة » ، لأن المراد هنا هو إنكار الأصول والأركان .. وليس الخلاف فى قضية أو أكثر من قضايا الفروع .. وعلى عبد الرازق ، رغم مجانبته للصواب فى مجثه حول الخلافة ، لم ينكر ركنا من أركان الإسلام ، المعلومة من الدين بالضرورة ، وإنما أنكر إسلامية الخلافة ، وهى من الفروع .. فما كان يليق بالقلم العف للشيخ الخضر أن يدخل هذا «الخطأ» ، رغم فداحته ومضاره ، تحت باب «الإلحاد» حتى ولو أخذنا «الإلحاد» عمناه الأصلى ، وهو «الميل عن القصد» ولا أن يصف صاحب هذا «الخطأ» بأنه «قد

⁽١) [فيصل التفرقة بين الإسلام والزبدقة] ص ١٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م.

⁽٢) الباب الثابي من الكتاب الثاني [ص ١٤٨ ، ١٤٩ من طبعة الأصل].

انقلب على عقبه مدبرا عن الإسلام»؟! ..

تلك هي «الهنة» الأولى في الكتاب..

والهنة الثانية: هي تلك الصفحة التي صدر بها الشيخ الخضر كتابه ، والتي طبعها « بماء الذهب » ، وسطر فيها إهداء كتابه العظيم «إلى خزانة حضرة صاحب الجلالة فؤاد الأول ملك مصر المعظم » ذلك أننا ، رغم إدراكنا لخطأ تقييم مثل هذه الأمور ، التي كانت طبيعية ومألوفة في عصرها ، بمعايير عصرنا ، وهي غير مألوفة ، بل مستنكرة فيه .. إلا أننا نعتبرها ، هنة » لنا عليها ملاحظات :

• فنى هذا «الإهداء» يقول الشيخ الخضر: «شهدت من حضرة صاحب الجلالة ملك مصر المعظم غيرة على الدين الحق ، وعناية برفع شأن المعاهد العلمية الإسلامية . فقلت : إن فى هذه الغيرة والعناية لحماية للدين الحنيف من نزعة ترمى حوله بشرر الكيد والأذى».

وماكان يليق بالعالم والقاضى المحقق الشيخ الخضرأن «يشهد» بغيرة الملك فؤاد على الدين الحق ! . . فتلك قضية إن لم يختلف فيها «الشهود» ، فإن إجماعهم ، أو إجماع أغلبيتهم سينقض «شهادة» الشيخ الجليل؟! . .

- م ثم.. ما كان يليق بالشيخ الجليل أن يغفل عن أن «عناية» الملك فؤاد بالمعاهد العلمية الإسلامية _ الأزهر_ لم تكن بالأمر الخالص للأزهر وعلوم الإسلام، وإنما كانت_كا ثبت فى الواقع _ سبيلا لإفقاد الأزهر استقلاله ، وإحكام قبضة «القصر الملكى» على مشيخة الأزهر ، لاستغلالها في صراعه ضد حزب الوفد وزعيمه سعد باشا زغلول مشيخة الأزهر ، لاستغلالها في صراعه ضد حزب الوفد وزعيمه سعد باشا زغلول [١٩٢٧ ١٣٤٦ هـ ١٨٥٧ ١٩٢٧ م] الممثل لسلطة الشعب في ذلك التاريخ.
- وأخيرا .. فإن هذا "الإهداء" قد ألقى ظلالا على هذا العمل العلمى الفذ ، جعلت منه ـ ولو ظاهرا _ جهدا مكرسا لحدمة طموحات الملك فؤاد الأول [١٢٨٤ _ ١٣٥٥ هـ ولو ظاهرا _ جهدا مكرسا لحدمة المسلمين .. ولقد كان الشيخ فى غنى عن هذه «الشبهات» التى ألقتها على عمله العلمى الفذ هذه الظلال التى تمثلت فى ذلك الاهداء! .

هاتان هما «الهنتان» اللتان نأخذهما على كتاب الشيخ الخضر حسين.. وإذا كان «عد» المعايب في عمل من الأعال هو شهادة تقدير للعمل وصاحبه.. فما بالنا إذا كانت هذه «المعايب» «هنات».. و «هنات» من هذا القبيل ، لا تقدح في تألق هذا العمل العلمي الفذ: جهدا مخلصا ونبيلا وعميقا في الدفاع عن علاقة ديننا الإسلامي بدولتنا الإسلامية ،

ونقض أعظم الشبهات التي أثيرت حول هذه العلاقة في عصرنا الحديث؟!.

恭 恭 若

ذلك نموذج لواحدة من المعارك الفكرية الخصبة التي خاضها إمام جليل ، كانت حياته ، بطولها وعرضها وعمقها ، معارك خصبة ومتواصلة في سبيل الاصلاح . . والاصلاح بالإسلام . عليه رحمة الله .

المصادر

آدم متز : [الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى] طبعة بيروت سنة

1977

ابن أبي الحديد : [شرح نهج البلاغة] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م.

ابن الأثير : [الكامل في التاريخ] طبعة القاهرة سنة ١٣٠١هـ

: [أسد الغابة] طبعة القاهرة سنة ١٢٨٠ هـ.

ابن تغرى بردى : [النجوم الزاهرة] طبعة دار الكتب المصرية .

ابن تيمية : [مهاج السنة النبوية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢.

ابن جميع (أبو حفص. عمرو): [عقيدة التوحيد] طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ.

ابن جرير الطبرى : [تاريخ الأمم والملوك] طبعة القاهرة ــ الأولى ــ + طبعة دار المعارف.

القاهرة .

ابن حجر العسقلاني . : [الإصابة في تمييز الصحابة] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩م،

: [لسان الميزان] طبعة الهند ــ الأولى ـ.

ابن حنبل: [المسند] طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ

ابن خلدون : [المقدمة] طبعة القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ.

: [العبر] طبعة القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ.

ابن رشد (أبو الوليد) : [تهافت النهافت] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م.

: [تلخيص الخطابة] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م.

: [مناهج الأدلة] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥م.

: [فصل المقال] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م.

: [ضميمة في العلم الإلهي] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢م.

ابن سعد : [كتاب الطبقات] طبعة دار التحرير. القاهرة.

ابن سلام (أبو عبيد) : [الأموال] طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ + طبعة القاهرة سنة

1871 7.

: [الاستيعاب في أسماء الأصحاب] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م. ابن عبدالىر : [الدرر في اختصار المغازي والسبر] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م. : [فصوص الحكم] طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦م. ابن عربي : [المعارف] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠م. ابن قتيبة : [عبون الأخبار] طبعة دار الكتب المصرية. : [السنن] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م. ابن ماجة : [المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل] مخطوط مصور ــ دار ابن المرتضى الكتب المصرية + طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ. · : [لسان العرب] طبعة بولاق + طبعة دار المعارف. القاهرة. ابن منظور : [الفهرست] طبعة المكتبة التجارية القاهرة . ابن النديم : [الخراج] طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ. أبو يوسف : [زعماء الإصلاح في العصر الحديث] طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م. أحمد أمين أحمد صبحى (دكتور) : [نظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية] طبعة القاهرة سنة - 1979 : 7الأعمال الكاملة] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م. الأفغاني (جمال الدين) : [العروة الوثق] مجموعة المقالات. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م. : [تقويم النيل] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م. أمين سامي : [شرح المواقف] طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ. الإيجى_ والحرجاني بروكلمان : [تاريخ الشعوب الإسلامية] طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م : [تفسير البيضاوي] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧م. البيضاوي : [رسائل الجاحظ] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م ، سنة ١٩٦٥م. الحاحظ : [البيان والتبيين] طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩م. : [الحيوان] طبعة _ عبد السلام هارون _ القاهرة . : [عجائب الآثار] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م. الجبرتى : [الإرشاد] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م. الجويني

حاجى خليفة : [كشف الظنون] طبعة القاهرة . الخوارزمى : [مفاتيح العلوم] طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ.

الخياط : [الانتصار] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥م.

خير الدين التونسي : [أفوم المسالك] طبعة تونس سنة ١٩٧٢م.

دائرة المعارف الإسلامية. طبعة القاهرة ـ الثانية ـ دار الشعب.

الدارمي : [السنن] طبعة الفاهرة سنة ١٩٦٦م.

الرافعي (عبدالرحمن) : [تاريخ الحركة القومية] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨م.

رضوان على المدوى : [العزبن عبدالسلام] طبعة دمشق سنة ١٩٦٠م.

رينان : [ابن رشد والرشدية] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م.

زاهر رياض : [استعار افريقية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م.

السبكي . [طبقات الشافعية] طبعة القاهرة ـالأولى ــ

الشهرستاني : [الملل والنحل] طعة القاهرة _مكتبة الحسير_ طبعة سنة

۱۳۲۱ هـ .

صنى الدين البغدادى : [مراصد الاطلاع] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤م.

طاش كبرى راده : [مفتاح السعادة] طبعة الهند ــالأولىــ.

الطهطاوي (رفاعة) : [الأعال الكاملة] طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

عبد الحبار بن احمد (فاضي القصاة): [المغنى في أبواب التوحيد والعدل] طبعة القاهرة.

: [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] طبعة تونس سنة ١٩٧٢م.

عبد الحميد بن باديس : [كتاب آثار ابن باديس] طبعة بيروت.

عبد الرَّحمن الكواكبي : [الأعمال الكاملة] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

عبد القادر المغربي : [جال الدين الأفغاني] طبعة دار المعارف. القاهرة.

عبد الواحد المراكشي : [المعجب في تلخيص أخبار المغرب] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م.

عبده الحلو : [انن رشد فيلسوف المغرب] طبعة بيروت سنة ١٩٦٠م.

على بن أبي طالب : [نهج البلاغة] طبعة دار الشعب. القاهرة.

على عبدالرازق : [الإسلام وأصول الحكم] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥م+طبعة بيروت

١٩٧١ع .

على عبدالعظم : [مشيخة الأزهر] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م.

الغزالي (أبو حامد) : [الاقتصاد في الاعتقاد] طبعة صبيح - القاهرة - (د.ت).

: [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م.

: [تهافت الفلاسفة] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م

فرح أنطون : [ابن رشد وفلسفته] طبعة الاسكندرية سنة ١٩٠٣م.

فيليب حتى (وآخرون) : [تاريخ العرب]_ مطول ـ طبعة بيروت سنة ١٩٥٣م.

القلقشندي : [صبح الأعشى] طبعة دار الكتب المصرية .

لوثروب ستودارد : [حاضر العالم الإسلامي] ـ تعليقات شكيب أرسلان ـ طبعة بيروت سنة

. A 1404

لينين : [المختارات] طبعة موسكو-العربية-.

الماوردى : [الأحكام السلطانية] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م.

: [أدب الدبيا والدين] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م.

عب الدين الحطيب : [شيخ الأزهر السابق · السيد محمد الخضر حسين] مقال في مجلة [الأزهر]

عدد شعبان سنة ١٣٧٧ هد.

محمد حسين هيكل (دكتور): [الفاروق عمر] طبعة القاهرة سنة ١٣٦٤ هـ.

محمد الخضر حسين : [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥م.

محمد رشيد رضا : [تاريخ الأستاذ الإمام] طبعة القاهرة سنة ١٩٣١م.

محمد ضياء الدين الريس (دكتور): [الحراج والنظم المالية للدولة الإسلامية] طبعة القاهرة سنة

محمد عبده (الأستاذ الإمام): [الأعمال الكاملة] طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

: [مقدمة الرد على الدهريين] طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ هـ.

محمد عارة (دكتور) : [الإسلام وفلسفة الحكم] طبعة بيروت سنة ١٩٧٩ م.

: [المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد] طبعة القاهرة سنة ١٩٧١م.

: [عمر بن عبد العزيز] طبعة بيروت سنة ١٩٧٩م.

: [فجر اليقظة القومية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧م.

: [الأمة العربية وقضية التوحيد] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

: [الإسلام والثورة] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م.

: [الأرض والفلاح من الفتح العربي إلى الإقطاع الحربي] دراسة بمجلة

[الهلال] عدد سبتمبر سنة ١٩٧٠م.

محمد فؤاد عبدالباقي : [المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم] طبعة دار الشعب. القاهرة.

محمد فريد : [المذكرات] منشورة بكتاب مجمد صبيح [مواقف حاسمة في تاريخ

القومية العربية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

محمد مختار باشا : [التوفيقات الإلهامية]. طبعة القاهرة سنة ١٣١٠ هـ.

محمود قاسم (دكتور) : [الإمام عبدالحميد بن باديس] طبعة دار المعارف. القاهرة.

: [نظرية المعرفة عند ابن رشد] طبعة القاهرة .

المرتضى (الشريف) : [أمالى المرتضى] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤م.

المسعودى : [مروج الذهب] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨م + طبعة سنة ١٩٦٦م.

مسلم : [صحيح مسلم] طبعة محمود توفيق ـ القاهرة (د.ت)+ طبعة سنة

. 6 1900

مصطغى عبد الرازق : [جمال الدين الأفغاني] تقديم مجموعة مقالات «العروة الوثقي» طبعة

القاهرة سنة ١٩٢٧م.

المصنف (أبو بكر الحسيمي]: [طبقات الشافعية] طبعة بغداد سنة ١٣٥٦ هـ.

المنجى الشملي : [خير الدين باشا] طعة تونس سنة ١٩٧٣م.

ولتر لاكور : [الاتحاد السوفيتي والشرق الأوسط] طبعة بيروت سنة ١٩٥٩ م .

وينسنك (أ.ى) : [المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف] طبعة ليدن سنة

١٩٣١ - ١٩٣٩ م .

ياقوت الحموى : [معجم البلدان] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٦م.

يحيى بن آدم : [الخراج] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤م.

يوحنا قمير (الأب) : [ابن رشد] طبعة بيروت.

دور يات

الأهرام (القاهرة)
 الجمهورية (القاهرة)
 المنار (مصر)

البصائر (الجزائر)
 الشهاب (الجزائر)
 القاهرة)

الفهرس

فحة	Φ
٥	بين يدى الطبعة الجديدة
٩	مقدمة الطبعة الثانية
۱۳	مقدمة الطبعة الأولى
١٩	١ ـ عمر بن الخطاب : [تجسيد العدل بين الناس] :
۲١	تقديم
77	طور جديد من بناء الدولة
۲۲	العطاء بين المساواة والتفاوت
٣٣	نصيب الرسول ونصيب قرابته من الغنائم
34	الموقف من تملك الأرض الزراعية
٣٩	مصدر التشريع لضريبة الأرض
٤٠	العدل ىين الحاكم والمحكوم
٦٤	المال للأمة
۳٥	وماذا للحاكم في المال العام؟
17	عام الرمادة
٦٥	٢ ـ أبو ذر الغفارى : [انتفاضة العدالة الاجتماعية] :
٦٧	حياته في سطور
٧٣	صفات أخرى للرجل
٧٧	تحولات عهد عثمان
۸۳	آنهام مردود
٨٦	الصَّدام مع عثمان ومعاوية
۲۸	في المدينة
λλ	و الشاه

۹۱	فى المدينة مرة ثانية
	 ٣_ على بن أبي طالب: [ثورة الفكر الاجتماعي للإسلام]: تمهيد
١	حكومة العرب قبل الإسلام
۲۰۱	أين بنو هاشم من هذا البناء ؟
1.0	مابعد الرسول
۱.۷	على يتصدَّى لتغيير هذا الواقع
1 • 9	وضد قريش
111	العزم والإصرار على التغيير الاجتماعي
119	طبقات المجتمع ومكانها
119	١ ــ انقسام المحتمع إلى طبقات
١٢٠	٢ ــ الذين يفلحون الأرض
۱۲۳	٣_ طبقة التجار والصناع
174	٤ ــ الطبقة السفلي
١٢٤	٥ ـ طبقة الخاصة
۲۲۱	المال العام
١٢٧	£ ـ أسماء بنت أبى بكر: [أم الفداء] :
149	 عيلان الدمشق : [الحياة : موقف ثورى] :
١٤١	حياته في سطور
127	حیاته : موفف ثوری
124	النظرية والتطبيق
١٤٤	الإمامة والسياسة
٥٤١	عقيدة الجبر والاستبداد السياسي
127	مصادرة ممتلكات الأسرة الحاكمة
١٤٨	دفع حياته تمنا لهذا الموقف
101	٣ ــ الحسن البصرى : [فيلسوف يشبه الأنبياء] :
171	٧ ـ عمرو بن عبيد : [الزاهد الثائر الفيلسوف] :
١٦٣	النشأة الأولى

170	في فيادة المعتزلة
177	مع الثورة . ضد بني أمية
171	أزَّمة علاجها الشوري
14.	المقاومة السلمية
144	٨ ـ النفس الزكية : [الإنسان الثائر] :
١٨٠	الانحياز المبكر لمعسكر الإنسان الثائر
114	الثورة : خلف زيد بن على
١٨٣	تم الثورة خلف يحيى بن زيد
112	مع الخلافة الشورية ضد الملك الوراثى
140	الشعوبية تختار الملك وترفض الشورى
71	إذن ِ فالثورة مستمرة
119	المنصور يتعجل الثورة
19.	الثورة والاستشهاد
190	٩ على بن محمد : [ثورة « الزنج » العربية] :
194	تقديم
7.1	لماذا . الثورة ؟
711	القائد والثورة
444	الصراع والنهاية
747	۱۰ ـ الماوردي · [طور جدید فی الفکر السیاسی] ·
75.	فى علم السياسة
727	الإنسان: اجتماعي والسلطة : مدنية
720	الماوردى ــ وقواعد الاصلاح الاجتماعي
720	قواعد الإصلاح الدنيوى
727	القاعدة الأولى: الدين المتبع
727	والقاعدة الثانية : السلطان القاهر
781	والقاعدة الثالثة: العدل الشامل
729	والقاعدة الرابعة : الأمن العام
729	والقاعدة الخامسة: الخصب الدار

40.	والقاعدة السادسة : الأمل الفسيح
707	الماوردى ــ والمصادر المادية لحياة الإنسان
. 771	١١ ــ أبو الوليد ابن رشد . [العقل العربي في القمة] :
774	حياته في سطور
475	١ _ عصر السلبيات والايجابيات
٨٦٢	٢ ـ علاقة الحكمة بالشريعة
771	(أ) الذات الإِلَهية
740	(ب) العالم بين القدم والحدوث
444	٣ ـ ابن رشد والمحتمع
449	(أ) نظريته في المعرفة
177	(ب) موقفه من السياسة
۲۸۲	(جـ) موففه من الحرية
444	(د) موقفه من المرأة
44.	٤ ــ ابن رشد بين الشرق والغرب
790	١٢ ــ الغز بن عبد السلام : [ضد الخرافة والظلم والجمود] :
Y9V	حياته في سطور
799	عصر جامد يضيق بالمحافظين
4.4	فى دمشق : معركة ضد الجمود والاستبداد والخيانة
414	في القاهرة
414	الموقف من بدع المتصوفة
417	الجرأة على السلطان
411	إزالة المنكر باليد
414	العدالة في تحمل أعباء القتال
441	١٣ – عمر مكرم : [شيخ يقود الأمة] :
447	١٤ ــ رفاعة الطهطاوى : [رائد التنوير في العصر الحديث] :
400	١٥ ـ خير الدين التونسي : [استلهام إسلامي للتنظيات الأوربية] :
479	١٦ ــ جمال الدين الأفغانى : [ثورة البعث والإحياء] :
441	حياته في سطور

العاصفة والإعصار	478
الثقة والثورية	٣٧٦
زلة قدم	٣٨٠
	471
الأفغانى والحلافة العثمانية	" ለገ
	474
مكونات القومية	44.
	441
	444
من الرأسمالية إلى الاشتراكية	490
الحوهر الأصيل المجاهر الأصيل المجاهر المراسل المجاهر المراسل المجاهر المراسل المحاسبان	79
	499
الديقراطية	٤٠٣
الحرب والسلام ١	٤٠٧
•	٤١٠
	£ 1 V
	19
	٤٢٠
	173
« العرضحالحي » المتهم	173
هعجرة إلى الأمصار والأفكار	277
الاصلاح الثورى	٤٢٣
الاستبداد والدين	171
الاستبداد والتربية	240
الاستبداد والعلوم /	£ 7 V
	£ 4 A
	٤٣٠
الكواكبي والعال والفلاحون والمتقفون	244

شروط التمول
الكواكبي والتروة العامة
ملكية للشعب؟ أم رأسمالية للدولة؟
الاستبداد والديمقراطية
١٨ ـ محمد عبده : [تجديد الدنيا بتجديد الدين] :
١٩ ــ رشيد رضا : [التجديد بالمأثور] :
٢٠ ــ عبد الحميد بن باديس : [عودة الروح القومية إلى شعب جريح وعريق] :
٤٥٩
حياته في سطور
القرن الحالك الظلام
إبادة واستيطان
هجوم على الجبهة العريضة
الانتصار للعروبة
العروبة والخلافة الإسلامية
العروبة والتعليم
ضد الطرق الصوفية
فكر سلني مستنير ٤٨٣
شيء من الاعتزال
أكثر من مفكر ٤٨٦
٢١ ــ الخضر حسين : [الإصلاح بالإسلام] : ٩٣:
المصادر